

L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE DE LA LIBERTÉ

PAR

JEAN NABERT

Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Metz

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PARIS

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49, Boulevard Saint-Michel, 49

1923

THÈSE
POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES

L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE DE LA LIBERTÉ

PAR

JEAN NABERT

Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Metz

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PARIS

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49. Boulevard Saint-Michel, 49

1923



A la Mémoire

D'ARTHUR HANNEQUIN (1856-1905)



Digitized by the Internet Archive
in 2026

AVANT-PROPOS

L'élaboration philosophique des idées de liberté et de déterminisme a devancé l'investigation attentive de la vie intérieure. L'enrichissement et le développement dialectique des concepts philosophiques a été plus rapide que la découverte des données de la conscience qui intéressent le problème de la liberté. Pour que cette découverte fût possible, il fallait qu'une analyse la devançât, portant sur les catégories de l'être ou du non-être, de la nécessité et de la contingence, de l'un et du multiple, de la forme et de la matière. Ainsi purent se tracer les chemins conduisant à la conscience. La pensée se porte à l'étude des nécessités rationnelles et des éléments généraux du réel, bien avant de chercher si la conscience personnelle et si l'action ne sont pas affranchies de ces lois. Approprié et transporter à l'âme humaine les concepts élaborés pour l'explication de tout le réel était assurément plus facile que de s'appliquer à dégager les caractères distinctifs de la conscience. Il n'eût été possible de ne pas ployer les données psychologiques et les actes dont elles procèdent aux concepts destinés à

garantir l'objectivité des connaissances ou la rationalité du réel, que si la notion de l'intériorité avait été tout d'abord distinguée de l'intelligible où l'être et la vérité coïncident. Mais c'est aux lois idéales discernées par elle dans la nature que la pensée incline en premier lieu à soumettre la conscience, comme si la hiérarchie des formes du savoir devait se renouveler ou se produire dans l'action. Quand Aristote conçoit la liberté à l'imitation de la nécessité rationnelle qui règne dans le monde sidéral ou comme un acte par lequel nous nous replacerions sous l'empire de cette nécessité que traversent et contrarient ici-bas la contingence et le hasard, il est le plus fidèle représentant de la pensée grecque : il ignore le témoignage de la conscience. La philosophie grecque ne pouvait définir la conscience autrement que comme un reflet des harmonies ou des oppositions du monde intelligible. Les plus vigoureuses analyses psychologiques d'un Platon ou d'un Aristote demeurent orientées par le réalisme intellectualiste de leur théorie de la connaissance. Il ne s'agit pour eux que de situer l'âme humaine dans la hiérarchie des formes et de lui assigner, parmi elles, sa fonction. La conscience est le lieu des idées. Sans doute, ni le désir ni l'action ne sont toujours homogènes à l'idée. Il faut avouer que tout n'est pas parfaitement rationnel dans l'âme. Mais c'est l'occasion d'établir que la perfection de l'action participe de la plus haute nécessité rationnelle, et, s'il y a dans l'âme des éléments irrationnels, ils sont, par rapport à elle, ce qu'est, dans l'univers, par rapport à l'idée ou à la forme, cet élément d'indétermination

qui se retrouve partout où l'idée n'est pas souveraine et subit des altérations et des mélanges.

Quand les philosophes grecs veulent définir ce qui est pour soi, ils demandent le contenu de leur définition à la pureté de l'idée ou de la forme, à une existence libérée des vicissitudes du monde sensible. Nul sentiment, chez eux, de l'infinité qui est dans la conscience individuelle, nulle inquiétude d'une action de la conscience que ne limiterait ni la perfection de l'idée ni l'achèvement d'un développement suspendu à la réalisation d'une forme. Comme ils ne comprennent d'autre infini que cet infini tout négatif dont le rôle est de souligner l'écart entre l'être engagé dans le devenir et l'être pleinement soumis à la nécessité rationnelle, de même ils ne peuvent attribuer à la conscience une puissance et une réalité pour soi, par quoi elle se distinguerait du système des essences. Aussi n'y a-t-il pas place, chez eux, pour la notion de personnalité et pour l'idée d'une conscience appelée à se créer, à se renouveler par son propre effort, dans un progrès sans terme.

On ne contestera pas que l'expérience religieuse ait énergiquement conspiré à produire ou à réveiller dans l'âme humaine le sentiment que les idées du monde intelligible sont impuissantes à exprimer quelques-uns des modes les plus authentiques de la vie morale et de l'action. Les philosophies de l'âge hellénistique et le néo-platonisme disent l'effort de la pensée pour couler dans les formes du rationalisme platonicien le contenu frémissant de l'expérience morale et religieuse. Cependant, chez tous les penseurs de ce temps et chez

les plus grands parmi les docteurs et les théologiens des siècles suivants, les idées du ciel logique s'entrelacent étroitement aux données de la conscience. Et il était nécessaire qu'il en fût ainsi pour que nul mysticisme ne vînt faire oublier ou faire considérer comme périmées les analyses du rationalisme grec. Il fallait aussi que la philosophie moderne se constituât, dans ses parties décisives, par une théorie de la connaissance et de la science destinée à pousser au premier plan dans le *Cogito* la fonction d'objectivité et de vérité : sans ce contrepoids, des recherches immédiatement orientées vers la découverte des formes concrètes de l'expérience intérieure, irréductibles aux catégories par lesquelles nous construisons la nature, auraient incliné la philosophie vers un irrationalisme stérile.

Mais la juridiction du « Je pense », étendue sur tout le réel, devait amener cette conséquence que la liberté fût cherchée ou bien dans l'acte de la raison, ouvrière de vérité, ou bien dans les lacunes du déterminisme scientifique. Les philosophies de la contingence acceptent la lutte sur un terrain qui est la propriété de leurs adversaires : il n'est pas très étonnant qu'elles subissent un échec répété.

Cependant, parallèlement à la détermination intellectualiste du *Cogito*, la philosophie moderne témoigne d'un effort pour ressaisir dans l'intuition de conscience non pas seulement un acte qui fonde la vérité de l'univers sur la valeur de la pensée, mais aussi un acte qui atteste la causalité interne d'un sujet. Encore que la connaissance par sentiment soit peut-être la marque de quelque imperfection chez les créatures,

Malebranche ne croyait pas que les idées intelligibles fussent tout le contenu de l'âme, ni que l'expérience intérieure de la liberté dût se subordonner aux arguments de l'entendement. Il esquissait une analyse des données psychologiques du problème de la liberté que Maine de Biran et quelques-uns des maîtres de la pensée contemporaine devaient continuer d'enrichir.

Si la liberté ne peut être cherchée ni dans une limite aux lois ni dans le dynamisme de la pensée rationnelle, il reste qu'elle le soit dans une fonction de l'esprit qui est la conscience, dans sa productivité non déterminable par les catégories sur lesquelles repose la vérité du savoir. Seulement, toute conclusion de ce genre est suspendue à l'analyse du fait psychologique. Si le fait psychologique est une donnée qui se laisse docilement et intégralement annexer au déterminisme, sans présenter aucun aspect permettant de retrouver l'acte original et concret de conscience qui le soutient, nul doute que l'expérience intérieure de la liberté et toute expérience de conscience ne doivent relever des catégories de l'entendement.

L'intuition immédiate ne conquiert une signification que si nous savons à quel acte de conscience il y a lieu de la rapporter. S'il y a une expérience intérieure de la liberté, ce n'est une expérience bien fondée que par la réalité de l'acte qui la traverse et qui en explique les différentes formes. On trouvera ici un essai pour appuyer la croyance dans notre liberté à une étude de l'acte de conscience dans ses rapports avec les données psychologiques de la volition. Mais à qui ose re-

prendre l'étude du problème de la liberté, une seule chose peut donner quelque assurance : c'est le sentiment de s'insérer dans une tradition philosophique et d'essayer de se l'approprier ou de la comprendre, au moment où il paraît, sur tel ou tel point, en faire la critique.

CHAPITRE PREMIER

Le sentiment du libre arbitre

§ 1. — LE SENTIMENT DU LIBRE ARBITRE ET L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE DE LA LIBERTÉ

Restreindre l'expérience intérieure de la liberté au sentiment du libre arbitre, faire la preuve de ce qu'il y a d'illusoire dans ce sentiment, en expliquer la formation et en raconter l'histoire, diriger tout l'argument contre l'idée de liberté et poser ainsi la première pierre d'une philosophie nécessaire, ce sont les différents moments d'une méthode si souvent mise en œuvre pour l'étude de ce problème, qu'elle a réussi à créer des habitudes mentales et des associations d'idées difficiles à briser. C'est s'écarter cependant de la vérité psychologique, c'est ignorer les variétés des formes de la vie spirituelle que de limiter au sentiment du libre arbitre l'expérience humaine de la liberté. Cette expérience persiste, elle s'exaspère sous l'aiguillon d'une doctrine de la prédestination, elle se transforme sans disparaître dans une conscience qui se confie à la puissance de la raison, hors des illusions et de l'esclavage des passions, elle ne se renonce jamais complètement,

même lorsque nous cédon's à la fatalité du caractère ou lorsque nous obéissons à une règle pour y ordonner notre personnalité ; elle est toujours d'autant plus profonde qu'elle ne demeure pas solidaire du sentiment de l'indifférence du vouloir.

D'autre part, c'est avec l'arrière pensée de discréditer l'idée de la liberté ou plutôt de n'en laisser subsister que des équivalents, que l'on entreprend le plus souvent l'analyse du sentiment du libre arbitre, comme si c'était une seule et même chose d'expliquer psychologiquement la manière dont il se produit et d'ôter à la liberté toute signification. Mais, si le sentiment du libre arbitre est un effet de mirage, la liberté ne se trouvera compromise qu'au cas où on aura commencé de la confondre avec une liberté d'indifférence, en transportant à la causalité qui donne l'acte les modalités psychologiques d'un sentiment instable et intermittent dont il est possible d'assigner les conditions.

Il importe donc de faire l'étude du sentiment du libre arbitre sans se proposer immédiatement un dessein polémique, sans préjuger, au nom d'une certaine idée de la liberté, des résultats qu'on obtiendra au cours de cette analyse. Toutefois, si ce sentiment pouvait être intégralement expliqué par des conditions qui n'impliquent en rien la réalité d'une causalité susceptible d'être qualifiée par l'idée de liberté, on ne pourrait guère contester que ce ne fût une présomption en faveur d'une philosophie animée d'un esprit tout différent. Et l'on sait bien qu'ainsi procède plus d'une doctrine.

Nous voudrions montrer que, si le sentiment du libre arbitre ne nous fournit pas d'accès à la liberté, parce qu'il relève, en effet, des lois de la représentation imaginative, il n'est pas cependant un simple effet de mirage : il ne se produit qu'autant qu'il est appuyé à un acte très réel de la conscience. Il suit cet acte, bien loin de le précéder, comme on le croit généralement, et on ne le peut expliquer ou décrire sans rencontrer la causalité de la conscience et sans en préparer ainsi l'examen.

Le sentiment du libre arbitre surgit dans la plupart des actes volontaires, non dans tous. Il y a des actes volontaires où l'idée d'une option à faire entre plusieurs fins ne se présente pas à la conscience ou, du moins, pas assez longtemps pour que des alternatives diverses s'offrent à l'esprit. C'est le cas, non pas seulement des volitions très simples ou très habituelles, mais aussi d'actes que nous accomplissons sous l'empire d'une passion vigoureuse ou d'un idéal. Il y a eu peut-être, il y a eu le plus souvent, antérieurement à ces actes volontaires, un choix où la volonté s'est arrêtée plus longuement. Mais il se peut aussi que ce choix primitif ait été fait sans que nous ayons eu le sentiment d'avoir à nous décider entre des projets différents : par exemple, quand une tendance longtemps comprimée trouve devant elle les obstacles levés et entraîne l'individu à une résolution essentielle qui commandera tous ses choix ultérieurs. A certaines natures le sentiment du libre arbitre, sous la forme d'une possibilité fortement éprouvée de se porter à tel ou tel choix, se présente rarement. Et l'on

est conduit à soupçonner que ce sont les exigences des problèmes philosophiques et les oppositions théoriques des concepts qui ont amené les psychologues à accentuer l'importance du sentiment de l'indéterminisme. Quand l'analyse philosophique de l'idée de liberté établit que l'indéterminisme de l'acte est un élément sans quoi nulle véritable liberté n'est possible ni concevable, il devient en effet séduisant de s'appuyer sur des données psychologiques pour corroborer les résultats ou pour fortifier les anticipations de la métaphysique. On incline dès lors à introduire le sentiment du libre arbitre dans toutes les résolutions et à le considérer comme l'indice d'un libre arbitre spéculativement défini.

Or, il est bien vrai que le sentiment de l'indéterminisme est fréquemment présent dans la conscience au moment où nous délibérons, où nous hésitons encore à vouloir ceci ou cela. Mais, pour des volontés vigoureuses, proches de la spontanéité naturelle, pour des hommes en qui la pensée se trouve accordée aux tendances et les soutient régulièrement et sans effort, le sentiment du libre arbitre, pris sous l'aspect de l'indéterminisme, n'est que très furtivement un élément de l'acte volitif.

A mesure que la personnalité est plus complètement liée par ses résolutions antérieures, à mesure que notre caractère se noue et que nos habitudes s'enracinent, le sentiment de l'indéterminisme tient moins de place dans la conscience. Il ne surgit passagèrement qu'à l'occasion de décisions particulières et secondaires, et d'une manière qui intéresse superficiellement notre moi.

Pour que le sentiment du libre arbitre fût constamment éprouvé dans toute sa force, il faudrait que chaque décision volontaire remit en question notre destinée, fit table rase du passé et nous replaçât en face d'une nature nouvelle à créer. Or, il n'en est rien. Le plus grand nombre de nos décisions et de nos délibérations concernent la mise à exécution de desseins depuis longtemps formés ou la réalisation progressive d'un idéal auquel nous demeurons obstinément fidèles. Et ce que nous éprouvons à l'occasion de ces décisions particulières, c'est beaucoup moins le sentiment du libre arbitre que celui de notre puissance ou de notre impuissance à vouloir avec persévérance ce que nous avons une première fois voulu. Dès que nous voulons avec continuité le but auquel s'ordonne la diversité de nos choix, le sentiment du libre arbitre s'efface, passe au second plan, tandis que nous éprouvons surtout le sentiment de la constance, de la ténacité ou de la versatilité de notre volonté.

Ce sentiment de la constance ou de l'inconstance de notre volonté est bien différent du sentiment du libre arbitre. C'est d'un ensemble de propriétés psychophysiologiques, c'est de notre personnalité sous son aspect le plus synthétique, avec tout ce qu'elle retient d'éléments naturels, que dépendent en ce sens les qualités de notre volonté, sa fermeté ou sa faiblesse, sa suggestibilité ou sa résistance. Nous ne connaissons les limites de notre puissance qu'après que l'expérience nous a révélé ce que nous avons effectivement réalisé de nos projets ou de nos décisions qui s'étendent sur une suite d'actions coordonnées et occupent

une longue période de notre vie. Et ce sentiment de confiance qui accompagne l'exercice d'une volonté soutenue, cette sorte de tension psychique dont nous avons l'expérience la plus certaine ne sont pas seulement susceptibles d'oscillations de grande amplitude : quelques-unes des conditions qui produisent ces oscillations ne nous échappent pas complètement, nous pouvons les modifier ou les susciter. Il en est de même de tous les autres sentiments qui accompagnent l'exercice de l'activité volitive et qui gravitent autour d'un sentiment fondamental de puissance ou de faiblesse. Il est possible de favoriser artificiellement la naissance de quelques-uns d'entre eux et d'enrayer les autres. Il y a une méthode pour redresser ou restaurer une volonté défaillante.

Mais le sentiment du libre arbitre n'est pas une donnée concrète appartenant au genre des sentiments que nous venons d'énumérer.

Il est largement indépendant des circonstances où se développe et grandit la volonté individuelle. Remarquons d'abord qu'il est d'autant plus vif que l'imagination joue un plus grand rôle dans la construction des possibilités entre lesquelles le choix va s'exercer. A certains égards, nous ne nous sentons jamais plus libres que lorsque nous caressons par l'imagination des possibilités d'action avec lesquelles nous jouons, sans que nous ayons prochainement à prendre une efficace décision les concernant. A ce moment, nous nous sentons libres, encore que notre moi ne soit que superficiellement affecté et par jeu. S'il s'agit au contraire d'une décision qui intéresse des

parties vivantes de notre personnalité, le sentiment du libre arbitre est parfois très net, mais parfois aussi il se dérobe ou se resserre ou se limite, il n'est plus un élément essentiel de notre expérience volitive. Et il est vrai de dire que la propriété formelle de se sentir libre peut coexister avec une impuissance réelle de la volonté.

Ainsi toutes nos décisions et tous nos choix, bien plus nos velléités elles-mêmes peuvent être accompagnées du sentiment du libre arbitre. Il est comme l'atmosphère où évolue la vie volitive. Si on avait le droit d'employer le mot de catégorie pour désigner un sentiment qui demeure engagé dans l'histoire d'une conscience individuelle, on devrait dire qu'il constitue la catégorie de l'action volontaire. Nous n'imaginons l'action que sous les espèces d'un avenir qu'il nous appartient de réaliser ou de ne pas réaliser. L'attrait de la vie où se produiront pourtant le moins de choix vrais et de décisions nouvelles tient en partie à ce fait que l'avenir, avec les possibles qu'il contient et que nous concevons, se particularise sous la forme d'alternatives entre lesquelles nous pouvons, ce semble, décider. Et le sentiment du libre arbitre est le plus vif tant que nos décisions ne poussent pas sur un fond d'habitudes déjà fixées, c'est-à-dire tant que, en chaque volition, nous croyons pouvoir étirer à notre gré un intervalle entre les différents actes ou moments dont elle se compose.

C'est pourquoi on a beau dénoncer le caractère illusoire du sentiment du libre arbitre, on a beau démontrer qu'une conscience plus lucide ou plus avertie ne se

laisse pas égarer par lui, l'analyse qu'on en fait ne parvient pas à le réduire. Il devrait en être ainsi pourtant, si ce sentiment était vraiment analogue à ceux qui escortent l'activité volitive. A supposer donc que le sentiment du libre arbitre ne retienne rien de la causalité psychologique ou qu'il n'en dépende aucunement, on devrait du moins avouer qu'il possède une originalité certaine. On ne jugera sur lui ni de la ténacité du vouloir, ni de la qualité des motifs qui ont prévalu dans la décision, ni même du genre de causalité qui s'y manifeste, mais on avouera qu'il est inséparable d'une volition qui se prépare, et, si l'on pense qu'il se joue à la surface de cette volition, sans rien nous indiquer de ce qui se passe réellement dans les profondeurs de la conscience, il faudra encore expliquer comment il se produit régulièrement toutes les fois où l'acte volitif se dédouble pour nous en une suite de motifs, distingués d'une fin qui se donne à nous comme simplement possible.

Aussi bien, l'appeler un sentiment, ce serait déjà préjuger de sa nature, si l'on estimait qu'il n'y a aucune raison de le privilégier par rapport aux autres états affectifs qui traversent la conscience pendant la volition. Sans doute, il y aurait un autre excès à le rapprocher des formes de la pensée qui règlent le jeu de la spontanéité intellectuelle et se dégagent expressément dans l'expérience scientifique. Mais il ne laisse pas de soutenir quelque analogie avec elles, en ceci qu'il domine la variété concrète de nos expériences volitives. Toutefois, c'est bien un sentiment, par les racines qu'il plonge dans la conscience indivi-

duelle et qui font qu'il est impossible d'en déterminer l'apparition indépendamment des modalités subjectives de la délibération et du choix. Invoqué par quelques philosophes comme une preuve de la liberté ou dénoncé par les autres comme une illusion, le sentiment du libre arbitre participe à l'universalité d'une loi de la représentation et ne cesse pourtant de dépendre, à sa naissance, des actes volitifs, en ce qu'ils ont de plus singulier.

§ 2. — L'IGNORANCE DES CAUSES DE NOS ACTES
EXPLIQUE-T-ELLE LE SENTIMENT DU LIBRE ARBITRE

Si le libre arbitre ne peut se défendre devant la raison, encore faut-il expliquer pourquoi les hommes croient communément à sa réalité. Nous nous trouvons en présence d'une croyance dont l'objet est tel que, si nous la soumettons à l'analyse, tout effort que nous faisons pour la justifier, pour en établir la valeur et solidairement la réalité de son objet, se retourne contre nous et donne raison au déterminisme. Car tout essai pour expliquer cette croyance, et même pour en développer simplement l'idée, devra s'appuyer sur le déterminisme de la volition. Autre chose est, en effet, de plaider philosophiquement la thèse du libre arbitre, de manière que nous soyons amenés à en affirmer la réalité, autre chose de considérer la croyance au libre arbitre qui accompagne une volition concrète, en est un élément, naît et meurt avec elle. Dans le premier cas, la croyance au libre arbitre ne fait que

traduire la confiance que nous avons dans une recherche spéculative et dans ses conclusions. Dans le second cas, la croyance au libre arbitre est intérieure à la volition et ne pourrait se sauver qu'en renonçant à se définir, puisqu'elle devrait coïncider avec ce moment de la volition où le déterminisme expirant cède la place à un acte parfaitement inconditionné. Si la croyance au libre arbitre est prise pour ce qu'elle est, pour une croyance contemporaine d'une volition qui se prépare, c'est-à-dire d'une volition réfractée dans la représentation, comment pourrait-on empêcher qu'elle ne dût s'expliquer par les lois de la représentation vérifiées sur le déterminisme de la volonté ?

Cependant il est plus malaisé de dépasser cette affirmation générale et d'en fournir la preuve, de décrire la formation de la croyance et d'en compter les éléments.

Spinoza n'a-t-il pas dit l'essentiel sur ce point, peut-on faire autre chose que reprendre ses indications et les pousser un peu plus loin ? L'explication spinoziste de la croyance au libre arbitre a été si souvent commentée qu'on pourrait juger superflue toute tentative pour l'amender ou la compléter. C'est le sort de certaines formules que, lorsqu'elles sont isolées du contexte métaphysique qui leur donnait un sens, lorsqu'elles deviennent monnaie courante de la psychologie, non seulement elles s'usent, mais elles font aussi obstacle à une analyse qui se libérerait du système dont elles étaient prisonnières et se rapprocherait d'une vue plus exacte du réel. Il en est peut-être ainsi des formules de *l'Ethique* concernant le libre arbitre. Que

la croyance au libre arbitre appartienne à un genre de fictions produites par une connaissance partielle et confuse, reposant sur l'imagination et faisant que l'individu s'apparaît à lui-même comme un absolu, au lieu de replacer son existence dans le tout qui la conditionne, voilà qui est vrai dans un système déterministe où il y a lieu de montrer comment l'homme, en approfondissant son essence, surmonte du même coup les illusions solidaires d'un savoir incomplet et inadéquat. Mais, si la croyance au libre arbitre s'évanouit au regard d'une connaissance rationnelle des rapports de l'individu au tout, et si elle est, en effet, une illusion quand elle est jugée telle par une connaissance qui rétablit les « prémisses » de nos jugements mutilés, il faut cependant se garder de confondre l'appréciation philosophique d'un jugement convaincu d'inexactitude avec une explication psychologique et génétique de la croyance. Quand Spinoza écrit que nous nous croyons libres parce que nous sommes conscients de nos actions et ignorants des causes par quoi nous sommes déterminés (1), il y a deux interprétations possibles de sa formule ; l'une vaut ce que vaut le système, qui écarte l'idée du libre arbitre comme incompatible avec la véritable relation de l'individu au tout ; l'autre pourrait bien être infirmée par une analyse psychologique qui montrerait que la croyance au libre arbitre ne naît pas de l'ignorance des causes de nos volitions, mais bien plutôt que c'est la croyance au libre arbitre qui entraîne avec soi l'ignorance des

(1) *Ethique*, III, prop. II, schol.

causes de nos actes. De ce fait que le déterminisme exclut la possibilité du libre arbitre, il ne suit pas que l'ignorance de ce déterminisme produise la croyance au libre arbitre.

Considérons donc cette formule pour elle-même, sans nous préoccuper de la rapporter au système où elle a son origine ; demandons-nous directement si l'ignorance des causes de nos actions peut engendrer la croyance au libre arbitre ?

Mais il importe tout d'abord de distinguer cette croyance, seule en question ici, d'une croyance à la liberté qui, contemporaine de l'acte et fortifiée par une réflexion sur l'acte, conserverait à l'idée de liberté une signification que la notion traditionnelle du libre arbitre n'exprime pas exactement. Si nous persistons, en effet, après l'acte, à croire que nous avons agi librement, il conviendra de chercher quel genre de liberté nous nous attribuons à ce moment et quel droit nous avons de le faire. Nous montrerons que cette croyance à la liberté, bien différente, et par son origine et par son contenu, de la croyance au libre arbitre, est très réelle, mais aussi qu'elle est constamment tangente à l'intelligence du déterminisme de la volition. Au contraire, la croyance au libre arbitre, dont nous cherchons maintenant à rendre compte est inséparable d'une volition en projet et qui se représente à elle-même sous cet aspect. Mais, si l'on commence de confondre toutes les formes de la croyance à la liberté dans la croyance au libre arbitre, comme cette dernière est en effet irrémédiablement compromise par la connaissance des conditions réelles où nous avons

délibéré et voulu, on glisse facilement à cette conclusion que seule l'ignorance de ces causes engendrait notre croyance.

On commet alors une double méprise. Car il est faux, d'une part, que l'intelligence du déterminisme soit exclusive de toute croyance bien fondée à la liberté. Nous nous réservons de développer cette assertion quand nous saurons ce qu'est la causalité psychologique. D'autre part, si la croyance au libre arbitre s'évanouit par le jeu d'une réflexion sur les causes de nos actes, si elle est redressée ou plutôt refoulée, après l'acte, par la découverte des facteurs déterminants de la volition, ce n'est point une raison pour dire que cette croyance naissait de notre ignorance.

On ne contestera pas, en effet, que notre connaissance des éléments de l'acte volitif soit progressive comme l'analyse qui nous la fournit, et qu'elle soit plus aisée et plus sûre quand nous revenons, pour mieux en saisir la nature psychologique, sur l'acte que nous avons accompli. Plus cette analyse se précise, plus nous nous éloignons de la croyance au libre arbitre qui avait accompagné le devenir de la volition ; voilà le fait. Mais nous inclinons à l'interpréter d'une manière spéciale. Comme la croyance au libre arbitre nous paraît devoir être annulée à la limite par une connaissance claire des éléments de la volition, nous nous représentons qu'une connaissance incomplète de ces éléments, non pas cependant nulle, mais aussi faible qu'on le voudra, n'est pas absolument incompatible avec la croyance au libre arbitre, et, amoindrisant toujours

cette connaissance, nous concevons qu'elle puisse tomber assez bas pour que la croyance lui fasse équilibre. Faisant alors un pas de plus, nous ne nous bornons pas à dire qu'une connaissance nulle laisse la place vacante pour la croyance au libre arbitre. Nous attribuons à l'absence de toute connaissance le pouvoir de produire la croyance, comme si la suppression de l'obstacle qui la mettait en échec expliquait enfin son existence et sa nature. De ce que la croyance au libre arbitre est tenue en suspens par un élément réducteur, nous concluons qu'elle a pris d'abord naissance parce que cet obstacle était absent.

Mais l'équivoque est entretenue par la manière dont la solution a été formulée. L'ignorance n'acquiesce une réalité que pour celui qui sait, et juge son état passé. L'ignorance absolue, du point de vue de celui qui ignore, est une privation totale de connaissance, et cette privation est inconsciente de soi. A quelque phénomène qu'elle laisse le champ libre, elle ne peut en tout cas, par elle-même, rien expliquer, rien produire. Qui veut s'appuyer sur l'ignorance pour rendre compte de la croyance à la liberté doit n'en pas faire une ignorance radicale, mais une connaissance incomplète, qui s'avoue telle ou du moins se prête à être éclairée. Et c'est ce que suggère, en effet, la formule empruntée à Spinoza. Elle contient cette affirmation implicite que notre ignorance n'est que l'ignorance des causes profondes de la volition, tandis que par ailleurs la conscience s'est arrêtée à des causes superficielles ou bien a fait intervenir des puissances abstraites et nominales telles que la volonté.

Mais alors, qu'il ne soit plus question d'ignorance absolue : c'est erreur qu'il faut dire, erreur sur les causes véritables de nos actes. Nul doute que le jugement que nous portons sur le degré de notre liberté ne se modifie et ne se rectifie par une plus juste connaissance des éléments qui ont commandé notre choix. Il est constant que la réflexion appliquée au passé dissipe bien des illusions et corrige l'appréciation que nous formulons sur nos actes au moment de les produire. Si cette réflexion ne va pas jusqu'à réformer totalement notre jugement, en nous révélant que les causes essentielles de notre choix étaient demeurées jusqu'alors dissimulées à la conscience, du moins elle le redresse toujours. Tout ceci est exact, à la condition toutefois qu'il n'y ait aucun malentendu sur l'usage qu'on fait ici de l'idée de liberté, et qu'on comprenne bien qu'il n'est pas question de libre arbitre mais de liberté morale et de différents degrés de profondeur dans cette liberté. De ce point de vue, il devient vrai de dire que nous nous croyons libres parce que nous connaissons imparfaitement les causes de nos actes ou que nous faisons de nous-mêmes une cause absolue, affranchie de l'ordre universel. Mais ce qui est en question maintenant, ce n'est pas la valeur de notre appréciation sur la liberté morale de notre conduite, c'est la croyance au libre arbitre. Seulement, de la première à la seconde un glissement s'opère que l'on ne remarque pas, si, au lieu de confronter deux conceptions hétérogènes de la liberté dans la volition, on convertit en une ignorance absolue la connaissance chétive que nous avons des causes de nos actes, et si,

par surcroît, on substitue à la très réelle servitude morale que cette connaissance incomplète entraînait avec soi une croyance illusoire au libre arbitre.

Si différentes que soient, en effet, les méthodes par lesquelles nous jugeons de notre liberté morale et quelque hétérogénéité qu'il y ait entre une connaissance où l'individu se fait le centre du monde et une connaissance qui retrouve l'enchaînement universel des causes et des effets, du moins est-il vrai que les deux formes de la liberté correspondant à ces deux formes de connaissance sont des contraires dans un même genre : la liberté morale ne s'entend que par la servitude où nous demeurions tant que nous ne savions pas nous approprier le déterminisme de notre conduite. Mais autre chose est la croyance au libre arbitre, encore qu'elle puisse interférer avec cette servitude, et, tant s'en faut qu'elle en soit un effet ou un produit, au contraire elle persiste, lorsque, instruits par la méditation de nos actes, nous avons cessé d'être soumis à une nécessité que nous méconnaissions.

Dans la conscience la plus avertie des raisons secrètes ou lointaines de ses choix et la plus attentive à restaurer la continuité du devenir volitif, le sentiment du libre arbitre refléurit avec chaque volition, si seulement, comme nous le montrerons, celle-ci a le temps de s'étaler dans la représentation. Mais on a accoutumé de confondre l'idée du libre arbitre qui participe à une vue spéculative sur les rapports de la liberté et de la nature avec le sentiment du libre arbitre qui adhère dans certains cas à une volition singulière, et, comme il y a, en fait, de bonnes raisons pour combattre

l'idée du libre arbitre par une plus exacte conception du déterminisme de notre vie et de toutes choses, on juge que l'ignorance des raisons susceptibles d'affaiblir, de ruiner cette idée, contribuait aussi à produire le sentiment ou la croyance spontanée au libre arbitre.

Au surplus, si l'ignorance des causes de nos volitions comptait pour quelque chose, la seule suggestion qu'elle pourrait éveiller en nous se rapporterait à une indétermination absolue de nos actes. Mais ce n'est là qu'un caractère tout abstrait, s'il ne devient pas le caractère d'une causalité qui s'exerce dans des conditions suffisamment bien définies pour que l'indéterminisme se resserre entre des limites circonscrivant précisément le champ d'action d'une volonté concrète. Le sentiment du libre arbitre n'implique l'indéterminisme qu'autant que ce dernier peut se mesurer au jeu d'une causalité qui est appelée à choisir entre plusieurs possibilités d'action. Ces possibilités constituent comme la matière grâce à quoi l'indéterminisme pourra se manifester. Or, l'ignorance des causes de nos actes nous conduirait plutôt à rejeter nos décisions hors de la sphère de la conscience et du moi, et à penser une indétermination absolue, non cette indétermination relative à une matière donnée et à une spontanéité d'action, sans laquelle le libre arbitre redevient une idée purement spéculative qui ne réussira plus à s'insinuer au cœur d'une causalité psychologique. Le sentiment du libre arbitre est le sentiment d'une certaine relation entre cette causalité et cette matière. Bien loin d'engendrer le sentiment de cette relation que nous aurons plus loin à décrire, l'ignorance des causes de

nos actes, si elle se suffisait à elle-même, nous détournerait de rapporter nos volitions à une causalité psychologique, et nous ferait les détacher de cette causalité pour les laisser se perdre dans une contingence radicale.

Mais nous avons jusqu'ici négligé un élément essentiel de la formule spinoziste. L'ignorance des causes de nos choix ne donnerait pas naissance au sentiment du libre arbitre, si nous n'avions pas, dans le même temps, conscience de nos désirs et de nos volitions : « ...homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant » *Eth.*, I, XXXVI, App. Ce dont la conscience s'assure, c'est de ses désirs, c'est aussi des volitions conformes à ses désirs. Mais, faute de discerner les causes externes qui expliquent et le désir et l'action qui en dérive, la conscience s'attribue le pouvoir inconditionné de les produire. Le sentiment du libre arbitre remplit ainsi les lacunes de notre savoir. Il est, dans une perception incomplète, ce par quoi nous interprétons illusoirement les données très réelles qui sont présentes à la conscience, au lieu de rétablir leur connexion avec la nature. Sans doute, l'ignorance des causes est bien toujours à l'origine du sentiment du libre arbitre, non plus cependant directement, mais par la médiation des faits de conscience avec lesquels nos volitions coïncident, ce semble, lorsque nous négligeons les conditions qui les ont suscitées. Quoique la liberté d'indifférence ne se soutienne que par le

caractère indéterminé de notre connaissance, l'intérêt de la recherche doit se concentrer, de ce point de vue, sur les processus psychiques, conscients ou inconscients, qui nous font passer de la perception de nos désirs et de nos volitions au sentiment du libre arbitre. L'ignorance des causes explique que ce passage ne soit pas impossible, mais laisse entière la question de savoir comment le sentiment du libre arbitre vient s'ajouter aux données de la conscience dans la volition. Toutefois, pour que la description des processus psychiques qui font naître la croyance au libre arbitre demeure solidaire de la thèse selon laquelle l'ignorance des causes de nos actes est ici le facteur essentiel, il faut que ces processus soient en majeure partie inconscients. Le truchement de l'ignorance, c'est l'inconscience des opérations qui nous conduisent à croire au libre arbitre. Et, en portant la lumière dans ces opérations, l'analyse philosophique devrait du même coup expliquer l'illusion et la dissiper.

D'un désir qui grandit, si profond qu'il soit, nous n'avons conscience qu'autant qu'il colore tous les états de notre âme et se répand sur quelques représentations privilégiées. D'où vient sa force ? A quelles dispositions de notre nature singulière et de la nature universelle il emprunte son énergie, nous l'ignorons, et nous n'en pouvons juger que par la ténacité victorieuse des représentations où il se traduit et par la conscience sourde des sensations et des mouvements naissants où il se réalise. Aux causes externes qui lui ont donné l'occasion de naître, aux causes internes qui entretiennent sa vitalité, se substituent les repré-

sentations qui dessinent l'objet où il s'apaisera. Si nous pouvions surprendre à l'œuvre la poussée conjugée de ces causes, nous ne douterions pas que notre action résume seulement l'histoire de notre désir. Mais la manière dont il exerce son influence sur les états psychologiques échappe à un regard superficiel qui n'aperçoit que ces états eux-mêmes, sans s'étendre sur leurs conditions. Tandis que le désir nous pousse, si on peut dire, d'arrière en avant, les représentations auxquelles il délègue une part de sa puissance et qui lui doivent tout ce qu'elles ont d'efficacité, nous apparaissent comme des représentations qui ont surgi de rien, telles des productions imaginatives où se joue l'invention de l'esprit. Détachées en apparence du désir où pourtant elles s'alimentent, elles flottent devant nous comme les vestiges d'une première action de la volonté. Et si une hésitation et comme un balancement se produit entre plusieurs systèmes de représentations, nous prêtons aussitôt à la volonté un rôle qui revient, en vérité, aux désirs antagonistes ou aux désirs impuissants.

Ainsi la victoire d'un désir se convertit, par la médiation des représentations qui le dissimulent, en victoire d'une volonté, dont nous disons qu'elle agit librement dans la mesure même où se trouvent soustraites à notre connaissance les conditions réelles qui ont présidé au développement solidaire du désir et des états psychiques qui le traduisent. Une double zone d'inconscience explique notre illusion : pour nous, la chaîne est brisée qui relie le désir à la nature et les états de la volonté au désir.

Il y a dans cette hypothèse un essai pour faire sortir d'une poussée mécanique d'éléments un élément entièrement différent : l'attrait d'une fin qui paraît se proposer seulement à notre vouloir sans le nécessiter. N'y aurait-il pas dans cette conversion inconsciente d'une force déterminante en une fin qui sollicite notre choix sans le commander, l'explication du sentiment du libre arbitre ? Si toute fin qui se présente comme le terme idéal, mais non nécessaire, de la volonté, procède automatiquement de la pression d'une force interne et d'une cause exerçant sur nous son influence par la médiation d'opérations qui nous demeurent cachées, si le sentiment du libre arbitre naît avec l'attraction produite sur notre conscience par un idéal dont la prétention à l'existence dissimule le réseau des relations qui lui ont déjà donné toute la réalité qu'il est apte à posséder, ce serait, en effet, l'ignorance des causes de nos actes qui permettrait d'expliquer le sentiment du libre arbitre. Car cette ignorance porterait précisément sur l'évolution inconsciente d'un désir qui, tout en ne cessant de drainer avec soi la nature entière, se transforme, jusqu'à devenir méconnaissable, dans la représentation d'une fin à laquelle le vouloir, sans y être déterminé, consent.

En quoi le problème se trouve-t-il donc transformé ? Nul doute que le sentiment du libre arbitre ne soit incompatible avec l'idée d'une détermination de nos volitions par des causes agissant d'arrière en avant, mécaniquement. Et, quand on disperse la causalité psychologique sur une volition dont les éléments paraissent préexister à la synthèse qui doit en opérer

la promotion, quel moyen d'introduire en bonne place le sentiment du libre arbitre, sinon d'en faire l'instrument de réalisation d'une fin qui est elle-même, croyons-nous, non pas produite par des conditions données, mais élevée au-dessus de nos tendances ? D'où l'on conclut que, si nous connaissions l'histoire psychique du désir qui se donne maintenant à nous comme un idéal, le sentiment du libre arbitre, solidaire de notre ignorance, ne manquerait pas de s'effacer aussitôt.

Il faut accorder à cette explication qu'elle souligne avec force la manière dont la conscience se sent liée à une fin qu'elle se représente comme le terme idéal de son action. Même quand les biens qui nous sollicitent sont de la nature la plus humble, même quand ils ne tiennent le plus visiblement leur existence que de la vitalité d'une tendance ou d'une passion, même quand le désirable qu'ils expriment ne s'élève que très peu au-dessus de l'instinct, ils possèdent un genre de réalité qui leur confère une certaine indépendance par rapport aux modalités subjectives et successives de la conscience individuelle. Qu'ils se nourrissent des forces de notre vie psychique, c'est à quoi nous ne pouvons penser, tant ils se détachent sur le fond de notre conscience avec une apparente fixité qui, hors les cas où elle devient obsédante, laisse à la conscience, dans l'attrait même qu'elle éprouve, le sentiment d'un certain jeu pour son activité.

Projection de notre désir, l'objet de l'action se comporte cependant devant l'imagination comme s'il ne devait qu'à soi sa réalité et comme s'il ne pouvait

devoir sa réalité complète qu'à une initiative du vouloir, de telle sorte qu'au moment même où la tension croissante du désir s'achève enfin par des mouvements, comme nous avons commencé de méconnaître la conversion inconsciente du désir en une fin, nous ne pouvons plus faire autrement que de nous attribuer une puissance propre de vouloir. Mais la vérité psychologique de cette description ne peut nous faire oublier qu'elle est incomplète et qu'elle passe à côté de l'explication du sentiment du libre arbitre.

Il y a, en effet, dans la formule spinoziste, deux thèses qui sont moins solidaires qu'il ne paraît à première vue : d'une part une explication mécaniste du désir et de l'illusion de finalité ainsi engendrée, d'autre part une tentative pour faire du sentiment du libre arbitre le prolongement de cette illusion. Mais l'explication mécaniste du désir pourrait être exacte sans que l'explication du sentiment du libre arbitre en fût la conséquence.

Toutefois, la première thèse elle-même ne va pas sans difficultés. Quelle que soit la poussée des causes qui nous disposent à désirer et à vouloir, de si loin qu'elles soient prises ou qu'elles proviennent, quelque ignorance où nous soyons du mécanisme qui produit leurs effets, elles ne sauraient revêtir la forme d'un système appropriant les uns aux autres pour une même conscience les différents éléments d'une volition et les fermant pour ainsi dire sur eux-mêmes. Quand elle ne serait que l'expression immédiate d'un désir, toute volition suppose comme un resserrement des éléments qui y entrent, grâce à quoi ils présentent

une solidarité caractéristique d'une phase définie de notre vie psychologique. Sans qu'il y ait même besoin de substituer à cette conception mécaniste du désir une vue plus dynamiste, dont on pourrait redouter qu'elle ne fit appel à une notion confuse de force, du moins on ne niera pas que le désir est inintelligible sans l'idée d'une tendance ou d'une loi psychique capable d'expliquer la direction des éléments discernables par l'analyse dans ce flux de la conscience qui se confond avec l'histoire d'une volition. Si loin que nous conduise en arrière de nous la chaîne des causes qui noue l'histoire de cette volition à celle de notre corps ou même à celle de l'espèce et de l'univers, la série de ces causes ne peut se hausser jusqu'au désir qu'à la faveur d'une conscience qui ne se laisse pas traverser en tous sens par une infinité d'influences, mais s'identifie avec un système d'éléments replié sur soi. A la simple poussée d'arrière en avant qui correspond à la lettre de cette explication mécaniste, le désir s'oppose, sinon par une continuité réelle dans l'évolution psychique, du moins par un redoublement de la série causale dans la représentation qui lui confère de nouveaux caractères. Dès que l'objet du désir s'est précisé devant l'imagination, dès qu'il a été accueilli par la conscience du sujet, l'élection à quoi il doit son existence, quelque occasionnelle qu'elle ait pu être, réagit sur les causes qui lui ont donné naissance et les range sous sa dépendance. Quand une passion grandit, les forces organiques et psychiques qui la suscitent répandent d'abord leur énergie sur l'idée d'un objet, et, dans ce travail, l'imagination, si

peu inventive qu'elle soit, sert de médiatrice entre le milieu organique et mental où elle plonge et les représentations où le désir se fixe. Mais, lorsque l'objet de la passion a été construit de cette manière, il est devenu un objet désirable qui n'est plus soumis aux fluctuations incessantes dans le jeu des causes auxquelles il est redevable de sa réalité. L'homme passionné peut soupçonner qu'il a lui-même façonné et créé l'objet de sa passion ou plutôt que sa passion s'est développée par l'action de causes mentales et organiques dont il ignore même l'origine. Rien n'y fait. L'objet de sa passion est désormais constitué devant lui, doué d'une sorte de réalité plus résistante que les fantômes des hallucinations. Là où il n'y a pas ce commencement de valorisation, la poussée des causes qui nous déterminent ne parvient pas à se préciser sous la forme d'un désir, et, quand même on refuserait d'admettre qu'il y a des tendances psychiques, on ne saurait contester que l'idéalité de l'objet désiré assigne à la passion, comme à la volition, une loi de développement qui se superpose, en la maîtrisant, à la poussée mécanique des éléments psychiques.

Au surplus, fût-elle exacte, l'explication mécaniste du désir n'aurait pas encore cause gagnée quant au sentiment du libre arbitre. Autre chose est ce sentiment, autre chose la spontanéité que nous nous attribuons si nous sommes attentifs au mouvement qui nous entraîne à rechercher tel ou tel résultat, quand il suscite en nous un sentiment de facilité et de puissance d'autant plus vif qu'il n'est pas contrarié par des tendances antagonistes. Il y a bien de la différence

entre l'idée de l'indétermination de nos actes et l'idée de la spontanéité de la volonté. Le sentiment du libre arbitre ne suppose même pas toujours au-dessous de lui ou sur le même plan le sentiment de la spontanéité du vouloir. Car nous ne laissons pas de l'éprouver dans le cas de volitions qui, loin de se produire sans effort, se préparent dans l'hésitation, dans l'angoisse, avec des oscillations et des reprises. Au contraire, le sentiment de la spontanéité de la volonté est inséparable d'une activité dont les conditions d'existence, si elles nous étaient connues, devraient exclure pour nous toute idée de cause indépendante et absolue. Mais ces conditions, nous les ignorons, et nous ne pouvons pas ne pas les ignorer dans le temps que nous nous portons de toutes nos forces vers certaines actions, chacun, comme dit Nietzsche, se « tenant le plus pour libre là où son sentiment de vivre est le plus fort... tantôt dans la passion, tantôt dans le devoir, tantôt dans les recherches scientifiques, tantôt dans la fantaisie. Ce par quoi l'individu est fort, ce par quoi il se sent animé de vie, il croit involontairement que cela doit être aussi l'élément de sa liberté... c'est comme si le ver à soie mettait son libre arbitre à filer (1) ». Non pas son libre arbitre, dirions-nous, mais son indépendance et le genre de spontanéité qu'il possède dans l'univers auquel il tient pourtant par mille liens insensibles. C'est de ce point de vue seulement que la formule spinoziste pourrait être défendue, encore que

(1) NIETZSCHE, *Le voyageur et son ombre*, trad. Albert, Paris, 1902, p. 249.

l'ignorance des causes ne soit jamais que la condition toute négative de notre croyance en une spontanéité, en une indépendance absolue de notre action, et qu'on doive chercher l'explication positive de la croyance dans le dynamisme de la tendance.

Ainsi l'on voit bien que l'ignorance des causes de nos actes peut être solidaire de l'idée d'une volonté s'attribuant ce qui revient à l'instinct ou au désir et érigéant en absolu la force dont elle est l'instrument. Mais le sentiment du libre arbitre, en ce qu'il a de spécifique, demeure inexpliqué.

§ 3. — L'EXPLICATION DE SCHOPENHAUER

Il est à peine besoin de dire qu'il y a infiniment moins de profondeur dans la théorie des actions humaines chez Schopenhauer que chez Spinoza, et son déterminisme de la volonté, quoique placé sous la protection des meilleurs philosophes de tous les temps, ne fait guère autre chose que monnayer la théorie kantienne de la liberté. Mais Schopenhauer est psychologue, et il ne se borne pas à rejeter l'idée du libre arbitre au nom de principes spéculatifs et à en établir l'impossibilité : il s'applique à donner une explication plus prochaine des illusions du vouloir et ne laisse pas de faire à cette occasion quelques remarques pénétrantes. Si nous les relevons, c'est en vue de préparer l'explication que nous proposerons nous-même du sentiment du libre arbitre, par l'exemple d'un philosophe qui a très bien senti l'obligation pour une théo-

rie déterministe de fournir une interprétation positive de l'illusion du libre arbitre, et qui, croyant la trouver, l'a manquée, tout en découvrant, en revanche, une source de notre croyance dans l'existence d'un pouvoir volontaire.

Encore qu'il assigne à tous les motifs et aux plus élevés une origine empirique, tradition ou expérience personnelle, Schopenhauer a parfaitement discerné que le trait distinctif de la nature humaine est de ne pas être sous la dépendance immédiate d'excitations ou de motifs purement sensibles, mais d'être déterminée par des motifs abstraits ou idées, qui ne sont pas simplement l'écho d'une affection ou d'une excitation présente et, d'autre part, commandent un avenir parfois lointain. Certes, ni la puissance causale des motifs ni la nécessité avec laquelle ils exercent leur action ne se trouvent atténuées ou supprimées au bénéfice d'une liberté d'indifférence. Mais qu'il se détermine par des idées, indépendamment des objets présents, c'est assez pour que l'homme puisse s'attribuer par rapport aux animaux une liberté relative et comparative. C'est dans la faculté de former des notions abstraites et générales que Schopenhauer apercevrait volontiers, ce semble, en même temps que la caractéristique de l'entendement humain, la condition d'une action libre au milieu du déterminisme qui domine tout le monde phénoménal. De cette faculté procède l'intentionnalité manifeste dans les volitions humaines, par quoi elles sont soustraites à la fatalité de l'excitation immédiate, liée à la réalité sensible et présente.

Or, si l'on suit l'évolution des conditions détermi-

nantes de l'action dans la série animale jusqu'à l'homme qui forme des idées et sur elles règle sa conduite, on ne peut que constater l'hétérogénéité croissante de la cause et de l'effet quand on atteint les volitions produites par des motifs. Partout ailleurs, il y a entre l'action et sa cause, sinon homogénéité, du moins appropriation et proportionnalité. Mais entre le motif et son expression motrice, il y a incommensurabilité. La représentation immatérielle qui provoque les mouvements, quoiqu'elle paraisse dépourvue d'intensité, entraîne des réactions souvent considérables. Par la différenciation du motif et de l'action motrice s'accuse le caractère privilégié du rapport de causalité dans les volitions, et ce rapport deviendrait même, dans ce cas particulier, tout à fait inconcevable, si nous ne le percevions que du dehors, avec l'hétérogénéité radicale des termes qui y figurent. Mais nous pensons triompher de cette inintelligibilité en forgeant l'idée d'une volonté qui opère la transformation et le passage de l'un à l'autre.

La notion du « je veux » et aussi du « je peux faire ce que je veux » naît de cette disproportion si apparente entre le motif et les conséquences de tout ordre, souvent fort amples, qui l'accompagnent. Nous nous laissons « tromper par l'immatérialité des motifs humains consistant en simples pensées qui ne se rattachent à rien de présent (1). » A mesure que la cause paraît contenir moins de force et l'effet davantage, le rapport entre

(1) SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, trad. S. Reinach, Paris, 1913, p. 82.

l'un et l'autre, en devenant plus insensible, requiert une faculté indépendante comme puissance de médiation. Mais, à la vérité, le « je peux faire ce que je veux » procède simplement de l'expérience continue et répétée du pouvoir de la volonté sur les membres. Tout ce que nous attribuons par cette formule à une volonté libre ne dépasse pas ce fait d'expérience que « nos résolutions et nos volitions, quoique ayant leur origine dans les sombres profondeurs de notre for intérieur, se réaliseront immédiatement dans le monde sensible (1). »

Si on ôte de cette analyse ce qui n'appartient pas en propre à Schopenhauer, c'est-à-dire tout ce qui concerne le caractère synthétique de la relation entre les éléments psychologiques et les éléments moteurs de la volition, il reste une vue très fine sur l'origine de notre affirmation de la volonté. La constance et la facilité avec laquelle les mouvements suivent nos pensées, jointes principalement à l'incommensurabilité de plus en plus éclatante entre ces pensées et les réactions motrices qu'elles provoquent, sont en effet très propres à fortifier, sinon à susciter l'idée du « je veux ». Quand les motifs d'accomplir une action sont des idées générales, leur contenu sensible s'efface et le corps demeure cependant aussi docile, quoiqu'il n'y ait plus aucune affinité entre ces idées et les mécanismes qu'elles ébranlent. Cette disproportion engendre la croyance en une volonté médiatrice. Voilà ce que Schopenhauer a fort bien discerné.

Mais il ne fait aucune différence entre cette affir-

(1) *Ibid.*, p. 33.

mation d'un « je peux faire ce que je veux » et l'affirmation du libre arbitre, ou plutôt il tient que l'explication valable pour celle-là l'est aussi pour celle-ci. Ce n'est donc plus l'ignorance des causes de nos actes qui produit le sentiment du libre arbitre, mais plutôt une condition tout opposée, puisque chaque motif commence effectivement de déterminer la volonté et que l'illusion surgit au moment où nous convertissons imaginativement cette détermination naissante en une détermination qui pourra devenir complète, pour peu que le « je le veux » lui ajoute ce qui lui manque encore.

Dès que nous nous représentons un motif susceptible de justifier à nos yeux une action proposée comme possible, nous éprouvons que notre volonté est sollicitée par ce motif. Dans le même temps, la conscience munie de l'affirmation « je peux ce que je veux », oublie la distance qui sépare une action simplement imaginée d'une volition réelle, et se persuade qu'elle pourrait, si elle le voulait, accomplir l'action dont l'image l'occupe actuellement. Il nous semble que ce qui n'est encore que velléité pourrait par nous être transformé en volition. Et comme le même jeu se répète tour à tour pour chaque motif, tout se passe, du moins dans la représentation, comme s'il était au pouvoir de la volonté de s'arrêter à tel ou tel choix sans y être aucunement déterminée. « Pendant que des motifs s'excluant l'un l'autre se succèdent de la sorte devant l'esprit avec l'accompagnement perpétuel de l'affirmation intérieure « Je peux faire ce que je veux », la volonté se meut comme une girouette sur un support

bien graissé et par un vent inconstant ; elle se tourne aussitôt du côté de chaque motif que l'imagination lui représente ; tous les possibles influent sur elle tour à tour ; et l'homme croit chaque fois qu'il est dans son pouvoir de vouloir telle ou telle chose et de fixer la girouette en telle ou telle position, ce qui est une pure illusion » (1). L'illusion disparaît dès que nous réfléchissons à ceci, que pour franchir le passage entre la velléité et la décision, il faudrait d'autres motifs, et que nulle action ne peut être accomplie qui ne soit nécessitée par des motifs particuliers, appropriés à notre caractère.

Mais chez Schopenhauer, comme chez tant d'autres penseurs, le dessein polémique a faussé l'analyse des données psychologiques du problème de la liberté. Autant il fait preuve de pénétration quand il esquisse l'étude du « je veux » qui accompagne les volitions, autant il procède avec trop de hâte quand il n'aperçoit pas de différence entre ce « Je peux faire ce que je veux » et le sentiment du libre arbitre. Car s'il est exact que la disproportion entre l'immatérialité des motifs et l'acte qui en résulte, suggère l'idée d'une volonté qui s'ajoute aux motifs pour les réaliser et usurpe en quelque sorte leur rôle, on ne voit pas que le sentiment du libre arbitre soit par là même, si peu que ce soit, expliqué. Si l'idée du libre arbitre naissait simplement de ce fait que chacun des motifs dont nous éprouvons l'influence est accompagné de l'affirmation « je peux faire ce que je veux », ce serait en effet une illusion

(1) *Loc. cit.*, p. 85.

assez facile à extirper. Bien plus, si le sentiment du libre arbitre se produisait chaque fois qu'un motif qui nous sollicite n'est pas assez fort pour nous déterminer complètement, que serait-il de plus qu'un écho d'une velléité impuissante à se réaliser ? De même qu'à tant d'autres philosophes, il est arrivé à Schopenhauer de manquer l'explication du sentiment du libre arbitre, parce que, au moment même où il en commence l'étude, il ne peut déjà plus le considérer autrement que comme une illusion dont il importe de se défaire au plus vite. Quand les motifs sont donnés, et quand, au surplus, ces motifs sont assimilés à des causes déterminantes, que reste-t-il en effet, sinon de considérer que la croyance subjective au libre arbitre n'est pas plus fondée que le libre arbitre lui-même, dans son idée philosophique ? Telle est la méthode des philosophies nécessaires : les éléments qu'elles manœuvrent en vue d'expliquer le sentiment subjectif du libre arbitre portent déjà en eux la condamnation de toute idée de liberté. Quoi d'étonnant s'il ne peut en sortir qu'une croyance illusoire au libre arbitre ! Encore faudrait-il rendre compte de cette illusion. Et quoi qu'on ne le puisse qu'en s'aidant de certains caractères permanents du déterminisme de la volition, on n'y parviendra qu'à la condition de ne pas considérer préalablement le déterminisme comme donné ou comme acquis, mais au contraire de nous faire assister à la production simultanée de ce déterminisme et du sentiment de l'indétermination de la volonté.

La liberté n'a rien à redouter d'une méthode qui fonde le sentiment du libre arbitre sur l'analyse exacte

du déterminisme de la volition, pourvu qu'à ce déterminisme sa véritable nature soit assignée et que l'on commence la recherche non pas avec lui, mais avec l'acte de conscience initial capable de porter l'idée d'une causalité par liberté. Ce qui a toujours fait, croyons-nous, la difficulté du problème, c'est que le sentiment du libre arbitre ne s'entend et ne s'explique que par le déterminisme de la volition dont il est contemporain, tandis que, d'un autre côté, ce déterminisme lui-même n'embrasse pas la volition en sa totalité ou en sa profondeur, mais succède à une première explosion de la causalité psychologique. C'est pourquoi il n'y a rien à craindre pour la liberté, d'une analyse qui fonde le sentiment du libre arbitre sur le déterminisme de la volition.

Car ce déterminisme, comme le sentiment qu'il engendre, se subordonne à un premier acte qui les domine.

Nous voudrions précisément montrer que le sentiment de l'indéterminisme ne procède pas directement de l'action de la conscience, saisie à sa source et éprouvée dans son jaillissement, mais vient de ce que nous ne pouvons éviter, dans certains cas, de donner à cette action tout intérieure un prolongement psychologique qui participe aux lois de la représentation et notamment à la nature d'une conscience obligée de concevoir son action future sous les perspectives que lui impose l'idée du temps et de ses éléments. Le sentiment du libre arbitre est solidaire d'une règle qui lie et définit le jeu des représentations dans la préparation psychologique d'une volition ; il traduit la manière dont le

moi est tenu de se représenter son activité par rapport aux objets possibles du vouloir. Place nette sera faite alors pour une étude directe de la causalité psychologique et de la croyance à la liberté, sous les formes où elle répond à une expérience intérieure singulièrement plus riche et plus complexe que n'est le sentiment de l'indifférence et de l'indétermination de la volonté.

§ 4. — LA DISSOCIATION DE L'ACTE DANS LA REPRÉSENTATION

Dans les pages qui vont suivre, nous laisserons donc provisoirement dans l'ombre la causalité de la conscience, masquée, sans doute, par le déterminisme de la volition, mais non pas si complètement qu'elle ne s'impose à nous au commencement de notre recherche, avant que le procès de la vie psychologique ait fait apparaître les différents éléments dont le sentiment du libre arbitre sera la résultante. Que demandons-nous qu'on nous accorde ici dont nous espérons fournir plus loin la justification ? Qu'il y a certaines décisions, et non des moins profondes, qui n'exigent qu'un raccourci de délibération, quand elles ne vont pas jusqu'à remplacer la délibération par une rapide méditation des conséquences de l'acte et des moyens les plus propres à les réaliser. Ce que nous confondons alors avec une délibération, c'est une inspection et une prise de possession par la conscience du contenu spirituel et de la portée pratique d'un acte déjà irrévo-

cable. Nul doute, en ce cas, qu'on ne doive chercher dans cet acte l'expression de la causalité psychologique. Mais on a accoutumé de disposer selon un autre schème les phases de la volition, en se donnant d'abord l'idée d'un ou de plusieurs objets possibles pour notre activité : comme si la délibération et la résolution devaient s'exercer après coup sur des idées, comme si ces idées n'étaient pas la suite très certaine d'un acte de conscience, bref, comme s'il n'y avait pas eu déjà une première volition initiale, au moment où l'on dit que la volition ne fait encore que de se préparer ou de s'élaborer ! Mais, comme cet acte est demeuré inachevé, en ce sens qu'il ne s'est pas traduit par des mouvements appréciables et qu'il doit, pour prolonger son existence, se développer dans notre vie psychologique par une suite de pensées, dont les liaisons, à mesure qu'elles seront mieux comprises, dissimuleront davantage la causalité initiale qui leur a ouvert un chemin, on glisse sur ce premier moment, si même on ne va pas jusqu'à le rejeter hors de la volition proprement dite. A cet acte il faut, croyons-nous, restituer toute son importance pour fixer le moment où l'expérience intérieure de la liberté peut commencer. Tel est, du moins, le point de vue auquel nous nous placerons dans le prochain chapitre. Mais, pour la vérité de l'analyse qui va suivre, il suffira d'accorder que, si cet acte initial ne se termine pas aussitôt, soit qu'il apparaisse tout de suite comme une volition complète, soit qu'il avorte au contraire ou se désorganise, il est à l'origine d'un développement d'idées et de sentiments où se fait la préparation psychologique

de la volition. C'est à ce moment que le sentiment du libre arbitre prend naissance.

Que se passe-t-il donc lorsqu'une volition s'esquisse sous la forme d'un projet où nous pourrions déjà discerner, si nous y prenions garde, la trace d'un acte de conscience ? Comme dans la première pensée d'une œuvre, chez l'artiste, on ne peut songer à séparer l'œuvre idéalement réalisée, la masse des sentiments qui orientent toute l'âme et le mouvement de la main qui ébauche les formes ou la parole intérieure qui construit les rythmes, de même, à la naissance d'une volition, le projet est à la fois, indivisiblement, une action qui est commencée sans doute dans nos muscles, un système de motifs qui se ramasse en un point, au cœur de la conscience, et l'idée d'un résultat qui doit être atteint. Tous ces éléments sont d'abord indiscernables. Mais, si la vigueur de ce premier acte n'est pas suffisante, s'il met au jour des pensées qui s'opposent entre elles et remplissent comme une fonction d'arrêt, s'il faut une méditation pour porter la conscience, mal assurée de soi, à un nouvel acte et à une nouvelle décision, alors commence ce qu'on appelle communément la volition, dans la continuité de son développement difficilement maintenue par la pensée rationnelle. Et il se produit, à ce moment, une dissociation remarquable des éléments qui s'interpénétraient étroitement à l'instant précédent. L'acte de conscience qui a incliné une âme encore hésitante, se scinde dans la représentation en deux éléments qui vont se comporter d'une manière bien différente, encore qu'ils ne cessent pas d'appartenir à un même système de don-

nées psychiques et d'être constamment appuyés l'un à l'autre.

D'une part, cet acte se projette en avant de nous sous la forme d'un objet idéal, d'une fin, d'un possible qui prétend à l'existence ; d'autre part, il se traduit par des pensées qui sont, à nos yeux, des motifs de réaliser cet objet. La volition commencée, mais inachevée et tenue en suspens, se dédouble, se polarise pour obéir aux lois de la représentation, et, quoiqu'ils ne puissent renier leur commune origine, ces deux éléments se disposent de telle sorte à nos yeux qu'ils refoulent le souvenir de l'acte auquel ils doivent l'existence. Dès que cette dissociation s'est opérée, le contraste s'accuse entre l'objet immobile qui est offert à notre option et les représentations qui militent avec plus ou moins de succès en sa faveur et qui sont entraînées dans le devenir de la vie psychologique. Plus l'intervalle entre ces représentations et l'objet qu'elles concernent semble s'étendre, plus il nous est difficile de concevoir l'indivision primitive de l'acte où il faudrait ressaisir la causalité de la conscience, et il nous semble qu'il n'y a pas eu encore le moindre commencement de volition. Ainsi nous nous méprenons parfois sur des décisions déjà prises, quand le temps qui nous sépare des mouvements à exécuter est occupé par un discours intérieur où nous croyons tout remettre en question et délibérer encore, alors que nous avons déjà voulu. Mais il y a lieu de montrer que cette dissociation est la condition préalable du sentiment du libre arbitre.

Comment nous apparaît, en effet, l'idée d'une fin

pendant tout le temps que dure une délibération ? Si le moi s'identifiait avec cette fin, si son idée était éprouvée à titre d'élément du moi, il n'y aurait pas de sentiment du libre arbitre. Mais le résultat de la plus courte des délibérations, c'est de conférer à l'idée d'une fin qui se propose à nous pour être voulue, une sorte de réalité qui l'affranchit en quelque manière du moi. Cette fin qui s'offre à notre choix se représente à l'esprit comme une idée pourvue d'une certaine objectivité qui l'arrache à son origine. Elle n'est point tout à fait une réalité, car elle n'est pas intégrée à l'ensemble de l'expérience : elle a un caractère intentionnel et virtuel. Ce n'est point une vérité, car elle n'a de valeur que pour nous. Pourtant elle participe aux caractères de la réalité et de la vérité, en ce sens que sa possibilité nous semble se fonder en droit devant la conscience. Elle prend une valeur qui lui confère une existence quasi indépendante. Et, bien qu'elle procède directement d'un acte de conscience où nous pourrions déjà reconnaître une causalité qui engage notre liberté, elle s'offre à nous à la manière d'un idéal dont le sort est remis à notre vouloir.

Lorsque ce premier acte ne se hausse pas de soi jusqu'à une décision, la dissociation qui s'opère en lui fait donc surgir l'idée d'un objet où nous avons beaucoup de peine à retrouver la première manifestation de notre causalité. Certes, il est déjà à demi voulu. Mais il ne se représente pas comme tel à la conscience délibérante. S'il apparaissait comme un produit de la liberté, la délibération serait frappée de nullité. Elle ne peut se continuer qu'à la condition de s'appliquer

à un objet où l'action de la conscience est dissimulée. Ainsi demeurent possibles les allées et venues de la délibération auxquelles son objet reste soustrait. Sans doute, la conscience éprouve l'attrait de cette fin. Mais cela même atteste qu'elle s'en distingue, se sent capable de s'y opposer et n'y discerne pas l'expression d'un premier choix. C'est pourquoi, même quand une fin nous est suggérée du dehors, la volition ne commence effectivement qu'après un premier consentement qui équivaut à un choix autonome. Après quoi le même processus se renouvelle : cette fin se détache du vouloir ; la délibération s'y applique comme à un objet. La dissociation qui s'est produite nous fait méconnaître la causalité qui s'est déjà exercée. La délibération va mettre en relation des motifs et une fin conçue comme simplement possible.

Mais la dualité des éléments issus de notre initiative incomplète devient plus remarquable dès que la délibération a commencé. Tandis que celle-ci se réfère à son objet comme à un terme immobile, les pensées qui affluent à la conscience ne font que reprendre, diversifier à l'infini, et, à certains égards, enrichir le motif central qu'il faut identifier, croyons-nous, avec l'acte primitif auquel tout le développement de la volition dans la représentation se trouve suspendu. Quelle est, à ce moment, la fonction que remplit l'intelligence dans la coordination de ces pensées, c'est ce que nous montrerons plus tard. Mais comment la conscience délibérante se représente-t-elle ces motifs ? Non pas assurément comme de simples variations sur un thème qui répond à un acte déjà révolu. Car la

dissociation qui s'est opérée dans cet acte, pour en perpétuer l'existence dans la représentation, a eu pour effet d'approprier ces motifs à l'objet d'une décision qui n'est pas encore prise, et qui peut-être ne le sera pas. Ainsi nous ne concevons ces motifs qu'autant qu'ils justifient ou préparent à nos yeux une décision future. Pour la conscience qui délibère, ils n'explicitent pas le sens spirituel d'un acte de conscience qui est déjà en arrière de nous : ils sont tournés vers l'avenir. Mais, à la différence de l'objet sur lequel porte la délibération et qui est l'idée d'un changement à produire dans le monde interne ou externe, ces motifs sont inséparables dans la conscience de l'idée du moi et de la personnalité qui les adopte et les fait siens. Fussent-ils des idées morales ou philosophiques, ils ne deviennent des motifs qu'autant que la conscience se sent momentanément une avec eux. Alors que l'idée d'un changement à produire s'oppose de quelque manière, pour la conscience qui délibère, au contenu actuel de la personnalité, les idées qui sont appelées par la délibération ne comptent à nos yeux comme des motifs que si le moi se les approprie et les anime.

Au surplus, si l'on s'étonnait que la délibération dût se produire entre des éléments solidaires et également dépendants d'un acte antérieur, de telle sorte qu'on fût conduit à se demander si elle n'est pas inutile ou même illusoire, il conviendrait de répondre, en anticipant d'un mot sur l'idée que nous développerons plus loin, tout d'abord que ce n'est pas peu de chose de mettre au jour les éléments spirituels enveloppés dans

le premier exercice de la causalité psychologique, qu'il y a là une véritable promotion de l'acte initial, et, en outre, qu'une volition, dans sa totalité, est souvent faite d'une diversité d'actes incomplets de ce genre et des délibérations partielles qui les suivent. Précisément, c'est au cours de chacune de ces délibérations que se trouvent réunies les conditions déterminantes du sentiment du libre arbitre.

Dans ce système de pensées que comprend la conscience délibérante, comment se comportent, en effet, les éléments que nous venons d'y discerner ? L'objet possible de notre choix est défini. Qu'il se réalise ou qu'il soit évincé, il est, pendant la délibération, le terme représenté de notre activité. Chaque fois que nous nous reposons sur l'idée de cet objet ou que nous nous confondons idéalement avec lui, nous acceptons une loi de développement pour nos actes. Quoiqu'elle soit tout idéale, cette détermination est d'autant plus transparente et plus nette qu'elle domine la suite représentée des états par lesquels nous passerons et des actes que nous accomplirons avant d'avoir atteint et réalisé l'objet de la volition. Sans doute, la loi que nous recevons ainsi de l'objet n'entre en mouvement, peut-on dire, que si le moi ne se distingue plus d'elle. Mais, pendant toute la délibération, l'idée de cet état futur ne peut manquer de nous apparaître comme déterminante par rapport aux actes qui opéreront dans notre vie une différenciation irréductible. La causalité passe, ce semble, à cette idée, aussi longtemps et aussi souvent que se précisent à la conscience les changements qui doivent la porter de son présent à

l'état futur qu'elle imagine. Certes, cette causalité de l'idée est une causalité d'emprunt, en ce sens qu'elle est dérivée de l'acte qui s'est dissocié dans la représentation en éléments de sens opposé. Si la conscience n'était pas partagée entre ces éléments, elle apercevrait sans trop de peine sous l'idée de cet état futur sa propre causalité. Et, quand les dés auront été enfin jetés, nous ne pourrions manquer de faire réflexion là dessus. Mais, dans cette phase de la vie psychologique où de rapides volitions s'ébauchent sans aboutir, chacune laisse derrière soi comme une esquisse de l'acte qu'elle aurait pu être et qu'elle peut être encore, croyons-nous, si la délibération lui est favorable. Et tout se passe dans la représentation comme si ces esquisses étaient simplement des idées qui répondent à ce que sera notre état futur, tout en étant capables de déterminer notre état présent. Nous adoptons d'autant plus aisément cette croyance que, parmi les idées susceptibles de déterminer nos actes, il en est qui sont le résultat de volitions antérieures, assez éloignées de nous pour que nous ne puissions être attentifs qu'aux projets qu'elles ont déposés dans la mémoire : essences qui prétendent à l'existence, à la faveur de l'oubli où sont tombées les volitions qui leur ont donné le jour et les volitions plus furtives qui les raniment.

Toutefois, n'est-ce pas le monde extérieur, les circonstances sociales ou les autres hommes qui suscitent souvent les problèmes que nous avons à résoudre en agissant, de telle sorte que l'objet de la délibération nous est alors imposé, sans qu'il puisse être question

d'une causalité psychologique qui se serait d'abord exercée pour le produire ? Le fait est exact. Mais, à considérer de plus près ce qui se passe alors dans la conscience, on découvre que la délibération ne s'ouvre effectivement qu'après que nous avons fait nôtre par un premier acte, la question qu'il faudra résoudre par une volition complète. Quand la vie nous impose brutalement de trancher un problème qu'elle-même a fait naître, si nous ne nous portons pas tout de suite à une résolution, l'objet sur lequel nous devons nous prononcer nous demeure d'abord étranger, comme s'il ne trouvait pas aisément le chemin de notre âme. Ainsi, dans un autre ordre, une grande [douleur morale reste parfois à la surface de la conscience avant de s'implanter dans notre cœur. Et le mouvement par lequel nous nous tournons vers la question qu'il faut dénouer est un acte de conscience qui décide déjà, simultanément, et de l'aspect qu'elle va revêtir pour nous et de la direction où nous trouverons des motifs. Mais nous le remarquons ici d'autant moins que la dissociation qui isole aussitôt le terme immobile de notre activité, c'est-à-dire l'idée de notre état futur, s'appuie sur une donnée préexistante. Le champ des solutions est rétréci à tel point que la délibération commençante semble concerner seulement la recherche des motifs qui plaideront pour ou contre un projet dont la matière est imposée à notre choix. Et c'est la même raison qui nous cachera dans une délibération en apparence continue la diversité des actes qui l'occupent et des délibérations partielles qui la composent.

Cependant, dès que l'objet auquel se réfère la délibé-

ration est constitué, il devient l'idée d'un état ou d'un changement futur qui doit déterminer nos actes, et il nous apparaît avec ce caractère. Si la conscience éprouvait que le projet qu'elle examine n'est rien de plus qu'un élément mouvant de son présent, si elle se concentrait exclusivement sur ce présent, pensé comme présent, elle serait pour elle-même une pure spontanéité. Par là s'évanouirait cette discrimination représentative qui s'opère au sein de notre présent lui-même entre l'idée d'un état futur, les actes que cette idée tend à déterminer et les éléments psychologiques qui répugnent ou concourent avec elle. Le déterminisme de la volition est soumis à cette forme. Elle introduit entre notre présent et le futur dont nous avons une idée, un intervalle qui ménage, nous le verrons, une concentration plus complète du vouloir et la possibilité d'une invention nouvelle. C'est comme une méthode pour creuser un lit plus étroit à la conscience qui se prépare à agir. Et si la volition en sa profondeur, fait éclater ce cadre, du moins est-il vrai que la volition préméditée dans la représentation s'y insère exactement.

Si le sentiment du libre arbitre n'est pas encore expliqué, nous tenons cependant un de ses éléments, ou plutôt nous avons dans la dissociation que nous venons de décrire tout ce qu'il faut pour en rendre compte. L'idée d'un état futur apparaît, en effet, comme déterminante par rapport aux actes qui peuvent en amener la réalisation. Mais la conscience ne fait que se représenter cette détermination. Le surplus de réalité ou de causalité qui serait requis pour que cette détermination idéale devînt fait et acte, échappe invinciblement à la

conscience délibérante. D'autre part, ces actes sont tels qu'ils nous paraissent ne pouvoir se produire que s'ils trouvent dans les motifs des alliés. Si l'idée d'un état futur, sans avoir besoin d'appeler à son aide des motifs, commande les mouvements qui la réalisent, c'est que déjà, — exclusion faite des cas d'automatisme — on se trouve en présence d'un acte de conscience révolu, dont seule une psychologie respectueuse à l'excès des cadres classiques de la volition pourrait s'obstiner à prétendre qu'il n'est ni un acte volontaire ni même peut-être un acte libre. L'équivalent des motifs, ce sont alors les pensées qui se pressent dans la conscience aux premiers mouvements que nous accomplissons, comme si ces derniers avaient le pouvoir de rompre la gaine qui enfermait, en le repliant sur soi, le contenu intellectuel de l'acte volitif. Au contraire, lorsque l'acte est différé et ne subsiste qu'à l'état de projet devant l'imagination, les motifs qui viennent occuper la conscience délibérante sont mis en relation avec l'idée de cet acte, mais de telle sorte que celui-ci, rapporté aux motifs, leur est subordonné, en même temps que sa réalisation nous apparaît comme conditionnelle. Non seulement le mouvement de la pensée et la circulation des motifs tendent à affecter ou à modifier la matière du projet sur lequel nous délibérons, mais nous ne pouvons arrêter un moment notre attention sur l'un de ces motifs sans éprouver qu'il est l'ébauche d'un acte légèrement différent de celui qui se dessine à l'arrière plan de la représentation, comme l'objet possible de notre vouloir. Toutefois, tant que la délibération ne se hausse pas si près de l'acte, les motifs qui apparaissent tour à tour, soit qu'ils nous

rapprochent, soit qu'ils nous éloignent du terme de la volition, sont accompagnés de cette croyance qu'une identification du moi et de ces motifs doit être réalisée pour que l'idée de notre état futur puisse entrer en mouvement.

Si l'on n'a pas oublié maintenant que les motifs et l'idée de notre état futur sont issus d'un même acte de conscience, on comprendra que cette commune origine soit propre à expliquer le genre de relation qui s'établit entre ces éléments, ou plutôt le va et vient qui, dans ce système de pensées, crée une oscillation de la conscience délibérante et suscite le sentiment du libre arbitre. Chacun de ces éléments pris à part ne s'entend que par l'idée du déterminisme et ne pourrait que nous donner le sentiment d'être déterminés à vouloir ceci ou cela, et à le vouloir pour telle ou telle raison. Car la conscience intellectuelle des motifs nous suggérerait, sinon l'idée d'une direction unique de notre vouloir, du moins l'idée d'une invincible détermination de nos actes par ceux-là d'entre les motifs auxquels le moi adhère le plus vigoureusement. Et, d'autre part, l'idée qui définit l'objet possible de notre choix, c'est la notion d'une loi de développement et d'une détermination de nos actes par la représentation d'un état futur, chaque fois que notre moi se confond idéalement avec cette loi. Mais nous ne pouvons nous représenter en même temps ces deux déterminismes ni concevoir leur coïncidence. Ils sont de sens opposé. Car il est contradictoire que le moi recevant la règle de son développement d'une idée pensée sous la catégorie du futur se représente en même temps cette règle comme prédéterminée dans ses états actuels

ou passés, et il n'est pas moins impossible qu'une conscience pour laquelle des motifs sont les conditions grâce à quoi un état futur sera ou ne sera pas réalisé, se les représente en même temps comme déterminés par l'idée de cet état futur, avant qu'il ait été voulu. Pourtant ces deux déterminismes font partie d'un même système de représentations. Et la conscience délibérante discerne et qu'aucun des deux ne se suffit à soi-même et qu'ils se repoussent mutuellement. Il est vrai de dire à la fois qu'ils s'annulent et qu'ils se conviennent dans une conscience qui les domine, saisit leur solidarité et ne se sent absorbée ni par l'un ni par l'autre. Dira-t-on que le déterminisme né de la motivation et le déterminisme né de l'idée d'un état futur peuvent insensiblement se rapprocher ? Sans nul doute. Mais ils ne cessent d'être opposés que si la délibération prend fin et si l'acte commence. Et c'est aussi le moment où le sentiment du libre arbitre disparaît et où la causalité des éléments de la délibération qui se déterminait dans la représentation s'efface devant une causalité d'un autre genre. Jusqu'à ce moment, tant que dure la délibération, et parallèlement au travail plus profond qui s'y accomplit, il y a dans la conscience délibérante l'image de deux déterminismes de sens contraire. Et la conscience ne peut se reposer ni sur l'un ni sur l'autre. Elle va de l'un à l'autre et ne parvient à les conjuguer qu'en se forgeant cette idée que son acte est indéterminé et ambigu. Le sentiment du libre arbitre résulte de la relation que soutiennent, dans une conscience délibérante où ils forment système, deux déterminismes qui se détruisent.

Certes, pendant que nous éprouvons le sentiment du

libre arbitre, il se fait, dans une délibération quelque peu vigoureuse, un travail plus efficace. Il est remarquable que le sentiment du libre arbitre se joue à la surface de la conscience et qu'il est d'autant plus net que les éléments de la volition sont plus distingués, au point qu'ils paraissent préexister à la délibération qui n'aurait qu'à les mobiliser. L'idée du libre arbitre est la forme intellectuelle d'une délibération qui n'a plus assez de sève pour se renouveler profondément et qui est obligée de s'exercer sur des éléments appauvris. Qu'elle s'anime, qu'elle reparte, qu'elle appelle, avec de nouveaux motifs, de nouvelles perspectives sur une action dont le cadre n'est pas encore fixé, et le sentiment du libre arbitre ne manquera pas d'être refoulé par une expérience plus concrète de la liberté. Mais, dès que la volition forme en quelque sorte tableau devant l'imagination, le sentiment du libre arbitre renaît, et, comme il n'y a pas de délibération qui ne soit accompagnée de cette idée que l'acte, si près que nous en soyons, peut être encore retenu et arrêté, quoique nous n'ayons plus qu'à appuyer sur les traits d'un dessin déjà achevé, le double déterminisme que nous avons décrit doit, ne fût-ce qu'un instant, produire le sentiment de l'indétermination de notre choix.

§ 5. — LE SENTIMENT DU LIBRE ARBITRE ET LE DÉVELOPPEMENT ORGANIQUE DE LA VOLITION

On n'a pas manqué de discerner que l'analyse précédente repose sur une description de l'acte volitif qui

emprunte une partie de ses éléments au concept d'une finalité intelligente. Pour que la finalité intelligente ne se confonde pas simplement avec l'idée d'un modèle qui attend sa réalisation technique et en détermine les conditions, il faut que cette idée ait quelque convenance avec un vouloir antérieur dont elle est l'expression intellectuelle. On ne concevrait même pas que la délibération pût commencer, si l'objet sur lequel porte notre méditation n'émanait pas d'un vouloir initial qui a d'abord orienté l'âme entière. Seulement, à la différence de ce qui se produit dans les cas où la cause finale n'est que le truchement de la passion ou du besoin, la détermination de nos pensées et de nos actes par l'idée d'un état futur est contrariée dans la conscience délibérante par la représentation d'un déterminisme de la motivation issu, lui aussi, de la question incomplètement résolue que nous persévérons à examiner. A la cause finale et à la série des événements qui se disposeraient par rapport à elle pour la réaliser, un autre déterminisme fait équilibre où continue de se manifester, mieux que dans le terme immobile de notre activité, l'agilité de l'esprit mis en branle par un acte inachevé. Mais l'analogie entre la volition et la finalité intelligente persiste, même dans ce cas singulier, en raison de l'extériorité, dans la représentation, des éléments de la volition future.

Toutefois, de même que la finalité, dans son concept le plus profond, est bien au delà du sens étroit qu'elle revêt lorsqu'elle est restreinte à la finalité technique, visible dans les ouvrages de l'homme et postérieure à l'invention, de même on n'aurait de la volition qu'une

image très étriquée si on tenait pour définitive et exhaustive la description que nous en avons donnée, où elle se trouve soumise à des formes de la représentation qui masquent le travail et le progrès réels de la conscience agissante. Ne se pourrait-il pas, dès lors, que le sentiment du libre arbitre, au lieu de résulter du déterminisme de la volition et de correspondre à un processus de finalité qui n'est qu'une modalité du déterminisme, fût l'écho d'une expérience plus concrète, correspondant elle-même à une évolution psychique que nous ne pouvons contempler sans que s'éveille en nous l'idée de finalité?

En sa signification la plus large, la finalité nous paraît impliquer, d'une part, une puissance spontanée de développement, d'autre part, non pas simplement une orientation de ce développement — par quoi on risque de revenir à l'idée d'un plan ou d'un modèle dont la préexistence et l'influence sont difficilement compatibles avec le maintien cherché de la spontanéité évolutive — mais, plus précisément, tout le long de ce développement, le jalonnant en quelque sorte, et dès son point de départ, des possibilités contradictoires entre lesquelles un choix continu s'opère dont les effets seuls sont sensibles à nos yeux, dans le dessin général de l'œuvre, dans la beauté qu'elle manifeste, dans l'accord et l'harmonie de ses éléments. Une spontanéité orientée par un idéal défini n'est pas finalité au sens plein du mot, car, même s'il y a des obstacles rencontrés ou tournés en cours de route, éléments indociles qui restituent quelque imprévu à l'itinéraire, du moins, dans ses grandes lignes, le chemin est fixé. D'autre part, un développement qui serait une invention et une création

continues, tel que nous ne pourrions pas, idéalement, assigner les moments où des possibilités ambiguës se sont présentées, transcenderait la finalité et échapperait à toute prise de la pensée. Ne cherchons pas ici si les directions différentes que ce développement, croyons-nous, aurait pu adopter ne s'expliquent pas en fin de compte par la complexité d'un déterminisme devant lequel plusieurs routes semblent s'offrir, ou bien s'il y a, au contraire, une réelle impuissance de ce déterminisme à se promouvoir de lui-même vers la destination qu'à nos yeux il reçoit. Ce qui importe pour que la pensée soit amenée à ranger une suite de faits sous l'idée de finalité, c'est que, parallèlement à la direction qui a été suivie, nous ne puissions éviter de concevoir d'autres directions qui eussent pu l'être, sans que le choix de la direction réellement adoptée soit dû pourtant à un facteur extérieur au système considéré ou à une simple détermination mécanique des éléments. Mais, quand le développement est achevé, l'œuvre s'offre à la pensée où à la contemplation avec des caractères qui font que la valeur que nous lui attribuons exclut l'hypothèse qu'elle eût pu être autrement. La contingence que nous étions obligés de placer au cours du développement, et dès son commencement, disparaît de la considération de l'ensemble. Ainsi peut-être de l'invention en tout ordre et de la beauté elle-même : différente de ce qu'elle est, nous ne pouvons la concevoir, non pas parce qu'elle serait un résultat amené nécessairement par le jeu du déterminisme ou du mécanisme, mais parce qu'entre toutes les routes qui auraient pu être suivies une seule, en effet, conduisait au but.

Le sentiment du libre arbitre se produirait-il dans la conscience au cours d'une évolution psychique qui répondrait à ces conditions ?

Certes, on ne voit pas tout d'abord comment le développement de l'acte volitif, avec les analyses intellectuelles qu'il comporte, pourrait posséder ce caractère de spontanéité évolutive que nous découvrons dans la croissance d'un organisme ou dans la génération d'une œuvre d'art. Tout s'y oppose, semble-t-il, et le discernement que nous faisons des éléments de l'acte et le déterminisme de la volition qui est d'autant plus accusé que la délibération, en se prolongeant davantage, nous laisse plus de temps pour retrouver les liaisons de nos pensées. Cependant, la psychologie contemporaine nous a familiarisés avec des descriptions de la vie psychique qui accordent une très large place à une maturation plus ou moins inconsciente de l'acte volitif et qui font de la décision le terme naturel d'un développement organique. Sans doute, afin de repousser radicalement toute interprétation déterministe de la vie psychique, une psychologie qui se range à cette vue aura le souci d'écarter même l'idée de finalité comme trop proche encore de l'intelligence, et l'acte volitif, dans son évolution dynamique, devra briser les mailles du filet le plus souple où on pensait le retenir. D'un autre côté, pour s'assurer que cette évolution n'est pas perméable à la raison et qu'en sa continuité profonde elle demeure rebelle à toute loi, il faut insérer en elle, au moins idéalement, une multiplicité de directions qui eussent pu, ce semble, être choisies, encore qu'elles aient été, en fait, annulées par l'invention unique et imprévisible qui se

révèle maintenant à nous. Mais l'on restaure ainsi l'équivalent de la finalité, bien qu'on ait réussi par ce moyen à ne pas la canaliser trop étroitement tout le temps que durent les fluctuations de son progrès. Tandis qu'on réconcilie de cette manière la contingence et la finalité dans l'idée d'une évolution continuée et créatrice, ne se donne-t-on pas tous les caractères d'une volition libre, en y gagnant de n'avoir plus besoin de concevoir la liberté ni comme un coup d'état qui viendrait rompre d'une manière imprévisible le cours de la délibération, ni comme le terme d'une histoire rationnelle de nos pensées ?

Tenons-nous provisoirement à cette hypothèse. Le sentiment du libre arbitre ne devrait-il pas naître au cours d'une évolution de ce genre et, par une expérience privilégiée, coïncider avec un moment concret de la vie intérieure ?

S'il en était ainsi, il faudrait que le sentiment du libre arbitre indiquât à la conscience tous les moments où elle choisit une direction suggérée peut-être, mais non pas imposée par les phases antérieures de son devenir. Il faudrait que ces directions ne fussent pas seulement des directions virtuelles, mais que, à chacun des moments décisifs de son histoire, la conscience pût réellement dissocier des alternatives différentes et un avenir ambigu. Mais comment le pourrait-elle sans disloquer sa continuité dynamique et porter jusqu'au cœur de la volition et en tout son développement une discorde précisément incompatible avec la spontanéité évolutive que nous lui avons attribuée. Comme un fleuve se brise en des remous qui interrompent sur quelques points et contrarient la mobilité du courant,

ainsi dans le développement d'une volition, quel que soit le travail opéré en profondeur, le sentiment du libre arbitre exigerait que le rythme évolutif de la conscience, se brisant à certains moments, nous autorisât à croire en une réelle ambiguïté de notre choix. En ce point et dans son présent, la conscience discernerait des futurs opposés et l'exclusion de tous ces futurs par l'un d'entre eux. Mais l'introduction de la représentation du temps dans ce développement organique est incompatible avec la notion toute réaliste d'une volition où la causalité est un progrès continu. On aura beau contracter les moments du temps, il faut ou bien renoncer à l'idée d'un progrès organique de la volition ou bien renoncer à l'expérience intérieure du libre arbitre.

Le sentiment du libre arbitre demeure solidaire des lois de la représentation et du déterminisme qui en résulte pour la volonté. Il obéit à des conditions intellectuelles bien définies, auxquelles répugne l'acte volitif si on le conçoit à l'imitation d'une continuité évolutive. Car il faudrait que l'intuition de cette continuité retînt constamment quelque chose des possibilités exclues et dans l'acte même atteignît un non-être corrélatif.

Que la volition puisse être philosophiquement caractérisée par un progrès contingent et créateur à quoi répond une certaine conception de l'acte libre, ou même qu'il y ait une expérience intérieure de la liberté réglée sur le rythme de cette création continue, c'est une autre question dont l'examen viendra en son temps, quand nous saurons s'il y a lieu de tenir pour vraie la description de l'acte volitif que nous avons acceptée sous forme d'hypothèse. Mais le sentiment du libre arbitre n'ap-

partiendrait pas à une telle expérience. Bien plutôt serait-il repoussé par elle, comme incompatible avec la nature d'un progrès évolutif où ne se trouvent jamais réunies les conditions d'un choix qui doit porter sur un objet préalablement représenté.

De même, il importe, dès maintenant, de dire que l'idée philosophique du libre arbitre n'a pas été mise directement en question par l'analyse que nous venons de faire. Autre chose est de déterminer les conditions d'apparition du sentiment du libre arbitre, autre chose de dire si l'idée du libre arbitre ne persiste pas dans la conception que nous nous ferons de la liberté humaine. Ce que nous voudrions, avant tout, avoir mis en évidence, c'est que le sentiment du libre arbitre ne procède pas d'une expérience immédiate de l'acte, mais du jeu des représentations qui, avant l'acte, en accompagnent la préparation. Que, pendant cette préparation de l'acte, d'autres éléments soient aussi présents, nous le montrerons, mais en nous appliquant à établir qu'ils reflètent une action positive de la conscience. Au contraire, le sentiment du libre arbitre est en marge de l'acte : il est comme le commentaire qu'on fait d'une pièce devant la scène, avant le lever du rideau, et que notre mémoire oublie au premier mot des acteurs et dès leur premier geste. Un des objets de cette étude, dans son ensemble, est d'écarter la théorie selon laquelle l'action est une suite des seules représentations. Or, le sentiment du libre arbitre déploie dans la représentation les éléments supposés de l'acte, comme si ce dernier pouvait être tout entier compris dans le champ du représentable. Il fallait donc, avant toute chose, que ce

sentiment fût mis à sa place exacte parmi les données psychologiques du problème de la liberté. Ainsi se trouvent réservés les droits d'une expérience intérieure de la liberté plus ample et plus concrète, plus proche des catégories réelles de l'action.

CHAPITRE II

La causalité psychologique

§ 1. — CONTINGENCE, LIBERTÉ, CAUSALITÉ PSYCHOLOGIQUE

Toutes les philosophies de la liberté s'efforcent de sauvegarder l'indépendance de l'action humaine en face de la causalité qui se manifeste dans les phénomènes naturels. Ce n'est rien faire autre chose qu'opposer une causalité à une autre causalité. L'affranchissement à l'égard de la causalité naturelle repose inévitablement sur une causalité d'un autre genre. Il n'y a pas de définition purement négative de la liberté : la contingence, par laquelle il semblerait que certaines doctrines voulussent se borner à caractériser la liberté humaine en face d'une nature liée dans toutes ses parties, a pourtant toujours pour support, à y bien regarder, une conscience, une raison, un sujet diversement définis. La contingence la plus pauvre qui n'est qu'un néant d'être, se trouve promue au rang de liberté quand elle se spécifie par rapport à un sujet et à son acte, c'est-à-dire quand elle devient à son tour une causalité qualifiée : autrement, elle indique tout au plus une diminution

dans la rationalité du réel, que nous rapportons soit à une impuissance provisoire de notre connaissance, soit à une imperfection dans les choses. La philosophie grecque se rangeait à ce dernier parti, la philosophie moderne adopte le premier. Mais, quand la contingence est destinée à garantir la liberté humaine, elle s'enrichit peu à peu de tout ce dont se fortifie le sujet de l'action, jusqu'au point de rompre tout commerce, semble-t-il, avec la nécessité en fonction de laquelle on l'avait d'abord comprise. La vérité est que ce qui importe dans les philosophies de la liberté qui ont recours à la contingence, c'est beaucoup moins ce qu'est cette dernière, au point de départ, que ce qu'elle devient et ce dont elle est une condition ou un élément. Quelque pauvre qu'elle paraisse quand elle ne tient son existence que des limites assignées à la nécessité, la contingence acquiert une signification positive dès qu'elle commence d'être le moyen et l'instrument d'une action où un sujet se constitue. Incapable de se suffire à elle-même, la notion de contingence sert donc à créer une opposition entre une causalité soumise à des lois et une causalité génératrice de liberté. Entre ces deux causalités elle s'insère, comme si l'on devait, par ce moyen, empêcher que les exigences de l'entendement ne projetassent leur ombre sur la causalité de la conscience.

La plupart des doctrines croient plus utile de justifier l'idée de la contingence que de développer pour elle-même l'idée de la causalité de la conscience où la première doit trouver finalement sa raison d'être et son achèvement. C'est que, manifestement, elles se meuvent plus à leur aise dans leur tentative pour trouver la li-

berté dans les limites hypothétiques du déterminisme cosmologique que dans l'analyse de la causalité qui donne la liberté.

Toutefois, même quand on a commencé d'appuyer la liberté à une suspension de la loi du côté de l'objet, il faut bien en venir à préciser de quelque manière l'activité du sujet de l'action libre. Par exemple, il ne suffit pas à Kant d'établir que c'est l'entendement qui introduit dans le donné les déterminations qui en font une nature : il construit son système de telle sorte que la liberté ne se trouve pas suffisamment sauvegardée par ce fait que l'entendement ne saurait retourner contre lui-même les catégories ou les règles qu'il applique à la diversité sensible. Il croit nécessaire d'établir que la causalité libre est affranchie de la condition du temps, hors laquelle il n'y a aucune connaissance possible de la causalité dans le monde. Seulement, après avoir limité de cette manière la causalité selon les lois de la nature par l'idée d'une spontanéité inconditionnée et d'un commencement absolument premier quant à la causalité, Kant n'en est pas moins amené à substituer à ce concept encore tout négatif et vide l'idée d'une action positive de la raison. Le système évite peut-être quelques-unes des contradictions ou des difficultés que rencontrent les doctrines qui exhibent sur le même plan la contingence et la nécessité, mais il ne s'achève en une philosophie de la liberté, qu'en définissant pour elle-même la causalité de la raison et en abandonnant le point de vue cosmologique où il s'était d'abord exclusivement placé. Et on est autorisé à penser que le détour qu'on est obligé de faire par une liberté cosmologique aurait pu être évité,

si seulement Kant avait voulu considérer que le sujet qui fonde la connaissance de l'objet est au delà des lois qu'il lui impose.

C'est donc le plus souvent en deux temps que s'opère le mouvement par lequel la liberté est installée dans tous ses droits : on s'applique d'abord à trouver un biais qui permette de se soustraire à la causalité selon les lois de la nature ; ensuite on approprie la causalité par liberté au rôle qu'elle est appelée à remplir chez l'homme où l'on demande le plus souvent qu'elle soit ouvrière de raison et de moralité. Comme la première partie de cette preuve ne paraît pas la plus difficile à administrer, parce qu'il est commode de mettre sur le compte de la contingence le caractère toujours incomplet de notre connaissance du déterminisme, elle devient aussi la plus importante. Et, bien que ce soit chose plus délicate de faire se rejoindre et coïncider l'idée vide d'une contingence qui n'est définie que par les conditions auxquelles elle n'est pas soumise, et la notion positive de la causalité des actions humaines, les doctrines philosophiques de la liberté dépensent souvent tout leur effort à établir le premier point de cette démonstration. Ainsi le problème de la liberté a été de plus en plus posé et discuté de notre temps dans un sens cosmologique, ce qui suppose pourtant qu'on a commencé de postuler la juridiction universelle de l'entendement et l'impossibilité de toute causalité qui ne recevrait pas de cette juridiction elle-même des titres d'exception et de dérogation. Nulle méthode ne peut davantage favoriser une philosophie qui, renonçant habilement à suivre ses adversaires sur leur terrain, chercherait la

liberté non pas dans une limite aux lois, mais dans l'activité même du sujet de la connaissance et dans son pouvoir de produire la vérité : retour à un criticisme authentique, attentif non pas au concept d'une contingence cosmologique, mais à la primauté de la pensée. De cette manière, du moins, le problème de la causalité de la conscience est directement posé. Il s'agit seulement après cela de montrer, si on le peut, que l'activité qui fonde la connaissance répond pleinement à l'idée de la liberté.

Car une question se présente, dès que la liberté qu'on était allé chercher dans le monde intelligible est comprise d'une manière plus immanente. Tout à l'heure elle était comme étrangère au moi. Ne risque-t-elle pas maintenant d'être mêlée aux vicissitudes de la conscience empirique ? Si la pensée doit pouvoir supporter à la fois le rôle d'un sujet de la connaissance et d'un sujet de l'action, il faut en effet qu'elle accepte de confronter son activité avec la causalité psychologique elle-même. Et c'est là l'origine de nouvelles difficultés. On croyait n'avoir plus besoin de lier le problème de la liberté et celui de la causalité parce qu'il avait paru que la pensée n'avait rien à redouter, en tant que sujet de la connaissance, du déterminisme des phénomènes, et voici qu'on retrouve le même problème sous une autre forme, puisque ce sujet doit se distinguer à nouveau du genre de causalité qui caractérise les événements psychologiques et la vie du moi. Si, au lieu de chercher des présomptions en faveur de la liberté dans une certaine indétermination des phénomènes, on estime que les ressources d'une pensée créatrice de vérité doivent

suffire aussi pour produire la liberté, on ne peut se dispenser de dire ce que sont les rapports du sujet de la connaissance avec le moi concret et agissant.

Ainsi le refus de poser la question en fonction de l'idée cosmologique de la liberté ne résout pas tous les problèmes. Il faut maintenant que de la causalité psychologique, engagée dans le devenir de la personnalité, la fonction se trouve bien définie, à la fois par rapport à l'activité de la pensée et à la causalité naturelle. Si on place la liberté trop haut, on risque de retourner à une causalité tellement affranchie de toute condition empirique, qu'un contact avec le moi concret se trouve rendu impossible ; si on la fait descendre sur le plan où se meut une conscience individuelle, le moyen de ne pas soustraire de nouveau la vie psychique au déterminisme et de ne pas admettre un indéterminisme au moins partiel, avec lequel renaîtra le conflit d'une liberté et d'une nécessité qui paraîtront se partager le réel ? Ce qui est plus difficile que le discernement du déterminisme et de l'indéterminisme, c'est de montrer comment la liberté participe, sans s'y perdre, à la vie d'une conscience et au système des faits psychologiques qui s'y déroulent.

Si pressantes, si permanentes que soient les raisons qui ont amené la philosophie moderne à poser le problème de la liberté sous son aspect cosmologique, il n'est pas possible de se dérober à l'étude de la causalité psychologique.

La causalité psychologique est immanente aux changements qui se produisent dans le monde interne. Parmi ces changements, il en est que nous expliquons

sans trop de peine par les connexions que nous savons découvrir entre eux. Il y a une compensation à la complexité du déterminisme, car nous utilisons pour le comprendre une méthode qui peut être retournée au bénéfice de notre affranchissement. Il suffit pour cela que le discernement du déterminisme psychologique coïncide avec une opération par laquelle nous multiplions les relations entre les données de la conscience. Mais il est d'autres changements qu'en un tout autre sens nous persistons à nous attribuer, comme s'ils révélaient une spontanéité que nous ne pouvons déterminer en arrière de soi et qui commande d'une manière originale le devenir de notre vie intérieure: Ici, la causalité psychologique est réfractaire à l'idée d'une liaison nécessaire à découvrir entre les événements de la conscience. Mais, immanente à la vie psychologique où elle doit se manifester, une telle causalité est-elle recevable ? en arrière, toute liaison est-elle donc rompue avec le passé de la conscience ? en avant, n'est-ce point sous les traits d'un déterminisme naissant que nous percevons cette causalité, après que, par elle, quelque événement est arrivé ?

Quand on affirme la coïncidence de la liberté et de la causalité psychologique, on énonce donc un problème, on n'apporte pas une solution.

Aussi bien, la situation de la psychologie parmi les sciences n'a pas peu contribué à augmenter la difficulté. Purger la psychologie de toute philosophie est difficile, mais pourquoi ? La psychologie est le point de vue du sujet. De quel sujet s'agit-il ? Est-ce du sujet qui constitue la science et qui est artisan de vérité ? En ce cas, la

psychologie se confond avec une science de la pensée, et l'on ne voit pas d'abord en quoi les faits de l'expérience interne sont plus propres à révéler l'activité de la pensée que les autres faits naturels ou phénomènes soumis à des normes. La vérité est qu'une psychologie qui s'astreint à ne pas quitter le terrain des faits doit immerger le sujet dans les données psychologiques et ne s'en servir que pour décrire empiriquement la manière dont certains systèmes de faits mentaux projettent leur unité dans l'idée d'un « je » qui accompagne leur organisation. Mais, pour continuer l'analyse de la causalité psychologique et des relations enveloppées dans le devenir interne, il faut, de nouveau, supposer l'idée d'un sujet constitué par une pensée qui s'approprie ces relations et les domine. Seulement, ici, le sujet est plus proche que partout ailleurs du déterminisme qu'il conspire à constituer. Car la pensée est d'abord prisonnière d'une vie psychologique d'où elle doit se dégager par le discernement qu'elle opère entre le vrai et le faux. Et il se produit, ce semble, dans mainte doctrine, une sorte d'endosmose entre l'idée de l'activité de la pensée et l'idée d'une causalité psychologique naturelle, d'où résulte le concept d'un devenir à la fois perméable à l'intelligence qui l'analyse et animé par une activité homogène à l'intelligence elle-même.

C'est pourquoi la plupart des psychologues, tout en se défendant de rien entreprendre qui ressortisse à la philosophie, ne se refusent ni à exposer complaisamment les différents caractères de l'activité synthétique de la conscience, ni, en particulier, à décrire les formes originales de l'activité volontaire. Quoiqu'ils professent

de ne pas dépasser les limites de l'analyse et de la science naturelle des phénomènes psychiques, ils s'accordent pour déceler dans les faits la puissance de liaison qui les unit ou le dynamisme qu'ils manifestent. Ils voient bien que la causalité psychologique se présente avec des caractères qui la différencient profondément de la causalité physique, mais ils ne l'affranchissent pas des conditions auxquelles doit satisfaire toute causalité saisie par l'entendement. Que revient-il, après cela, à la philosophie du sujet et de la liberté ? Tout juste d'enregistrer, sans changement, ces résultats, à moins que ce ne soit la tâche, rendue beaucoup plus ingrate, de dire comment il est possible que la même activité soit, d'une part, le principe de l'acte libre, d'autre part, une donnée de fait, accessible à l'investigation scientifique, sujette à des altérations, à des arrêts, à des variations de degré et de développement. Ne serait-il pas vrai, plutôt, que la psychologie s'approprie souvent ce qui ne lui appartient pas, et qu'elle incorpore à ses analyses une causalité qui bénéficie de l'équivoque créée par le mot psychologie : tantôt causalité capable de rendre compte du déterminisme de nos volitions, tantôt causalité qui nous renvoie à un acte de conscience irréductible à toute explication par des faits donnés. Faute de savoir choisir entre ces deux significations, il est arrivé à certaines doctrines, par exemple au néo-criticisme, de compromettre la vérité du déterminisme sans parvenir à fonder la liberté.

Assurément, si on voulait éviter toute confusion entre les faits psychologiques ou les fonctions dont ils relèvent, et la causalité plus profonde que requiert un

acte libre, il faudrait ne concéder aux faits psychiques aucune prérogative sur les autres faits naturels quant à leur faculté de révéler le sujet, et d'autre part réserver à celui-ci le rôle de faire valoir son existence par la vérité qu'il introduit dans la connaissance, par l'acte intellectuel permanent qui garantit cette vérité, et non par une causalité d'un certain genre, susceptible d'être comparée et confrontée avec la causalité physique. Dès lors, on pourrait abandonner les faits psychiques à la science, accueillir toutes les enquêtes qui permettent de reconstituer l'histoire des fonctions mentales, bref ne point traiter d'une manière privilégiée les événements qui se déroulent dans la conscience psychologique, et même considérer que ces événements, pour autant qu'ils ne dépendent pas directement de l'organisme, sont toujours solidaires d'un moment déterminé de l'histoire, de la civilisation, du milieu intellectuel. Le sujet de la connaissance demeurerait à l'abri de ces vicissitudes, et, appuyé à ce sujet, participant à son infinité, l'acte, en ce qu'il a de plus profond dans sa forme, sinon dans son contenu, pourrait prétendre à la liberté.

Mais cette solution dont nous ne faisons provisoirement qu'esquisser les grandes lignes, en repoussant sur le plan des phénomènes la vie mentale et en concentrant tout ce qui revient au sujet dans l'acte d'une pensée faite pour l'objectivité, laisse-t-elle encore un sens à la liberté personnelle et au soi ? Peut-elle rejoindre et les conditions psychologiques de la volition et les formes concrètes de l'expérience intérieure ou de la croyance à la liberté ?

Si les analyses qui suivent sont exactes, elles devraient permettre, par l'étude de la causalité de la conscience dans l'acte volitif, de donner tout son sens à cette question, et de suggérer le moyen de faire une place à la liberté, en ne mettant la causalité psychologique ni trop loin du moi, car elle risque de se perdre dans l'impersonnalité de la pensée, ni trop près des données concrètes de la vie mentale qui la rabattraient sur le plan des événements. Pour cela, nous nous demanderons d'abord si l'étude de la volition par une psychologie soucieuse de ne rien introduire dans ses analyses qui n'appartienne à un type de causalité susceptible de répondre aux exigences d'une science; est capable de rendre pleinement compte de l'acte, dans ses rapports avec les faits psychologiques.

§ 2. — MOTRICITÉ VOLONTAIRE ET CAUSALITÉ

Pour une étude de l'acte volitif qui se défend de chercher la causalité psychologique dans un certain dynamisme, à la faveur duquel il est à craindre que ne se glisse la notion d'une volonté assimilée à une force, il ne reste sans doute que des images, des représentations, des idées, des éléments psychologiques. Mais il est un moment particulièrement propice, ce semble, à la détermination de la causalité qui se manifeste dans la volition : c'est celui où une représentation passe à l'acte, en nous fournissant de ce passage le signe le plus irrécusable, par la mise en jeu de mécanismes neuro-musculaires qui nous permettent d'atteindre un résultat préimaginé. Que le jeu de ces mécanismes nous passe,

que nous soyons dans une complète ignorance de leur nature, et que tout ce qui se trouve requis, c'est qu'une association consolidée par des expériences répétées ait été contractée entre ces mécanismes, devenus de plus en plus automatiques dans leur fonctionnement, et des représentations, s'il le faut, de plus en plus schématiques, c'est ce qu'on a dit bien souvent, depuis Malebranche, pour démontrer que la causalité se résolvait ici en une succession entre des données hétérogènes que nous ne pouvons ni comprendre sous les espèces d'une action de l'un de ces termes sur l'autre, ni convertir en un rapport rationnel. Mais, faute de pouvoir, par une théorie ferme des rapports de l'esprit et du corps, saisir la causalité dans l'action d'une représentation sur des centres nerveux, c'est un peu plus haut que la psychologie, à juste raison, reporte sa recherche : à ce moment où se fait la transition d'une représentation encore impuissante, ou équilibrée par d'autres représentations, à une représentation qui est l'âme d'un acte que nous appelons volontaire. Toutefois, une psychologie respectueuse des faits n'aura pas beaucoup d'inclination à superposer à la représentation un acquiescement, un « je veux », dont on a le droit de se demander s'il fait plus que d'accompagner dans la conscience le commencement de l'acte lui-même, bien loin qu'il ait la moindre efficacité pour le produire. Et, puisque nous avons convenu de ne pas examiner encore la valeur que pourrait avoir, en vue de l'explication cherchée par nous, le jeu des représentations ou plutôt la liaison rationnelle des jugements et le dynamisme de la pensée, nous n'avons plus que la ressource de demander à

d'autres données psychologiques, plus exactement à des tendances ou à des habitudes, ce surcroît de réalité dont une représentation a besoin, non pas seulement pour passer à l'acte, mais pour se présenter à la conscience comme l'origine d'un acte volitif. Car il est bien remarquable que, dans les cas où la représentation d'un mouvement se réalise dans une sorte de vide de la conscience et d'inertie générale de la personnalité, nous ne disons pas qu'il y a eu un mouvement volontaire, et qu'au contraire nous réservons ce terme pour désigner les actes qui révèlent un accord et une coïncidence, sur quelque point, de la représentation anticipée d'un résultat et d'une tendance ou d'un système préexistant de dispositions que le moi s'attribue spontanément ou par réflexion. Dès lors, c'est dans les tendances, dans les désirs, dans les plaisirs réels ou imaginés qui les expriment, et, en général, dans les dispositions latentes d'une personnalité, en y comprenant même les manières habituelles de penser et de vouloir, qu'on est conduit, en effet, à voir ce qui donne aux représentations l'efficacité nécessaire à leur réalisation motrice. Mais que devient dans cette hypothèse la causalité psychologique ? Pour soutenir notre recherche, le mieux est de nous appuyer plus précisément sur tel ou tel des psychologues chez qui l'on rencontre, avec des variantes, les idées que nous venons d'exposer.

Par exemple, dans les analyses qu'il a données de l'acte volontaire, et qui sont parmi les plus pénétrantes, M. Bradley (1) définit la volonté par « the self realisation

(1) *Mind*, XI, 1902, p. 437, sqq. ; XII, 1903, p. 145 ; XIII, 1904, p. 1. Voir Appendice.

of an idea with which the self is identified ». Il écarte de sa définition tout autre élément comme non essentiel à la volition et, par exemple, l'effort ou le choix. Mais comment se réalise l'idée ? La réalisation de l'idée n'est pas un caractère extrinsèque de la volition que l'on pourrait négliger. Le passage de l'idée à l'existence est requis pour qu'il y ait volonté. Sans doute, la présence d'une idée est une condition sans laquelle nous devrions nous abstenir de parler de volition. Mais l'idée n'est pas la cause complète du résultat où son contenu se trouve réalisé. L'idée est une condition positive de la volition, et une condition d'une telle importance que c'est elle qui fait sans doute la différence spécifique du phénomène. Elle n'est cependant qu'un élément. L'idée ne saurait usurper le rôle de cause complète dans la volition sans que celle-ci devienne inintelligible ou impossible. La causalité de l'idée dans la volition 'enveloppe des conditions qui préexistent à l'idée et au vouloir. La volonté de l'individu n'est efficace que si elle se relie à des dispositions qui la soutiennent et, en un sens, la dépassent.

Que sont ces dispositions, à quoi servent-elles ? Ce sont des tendances plus ou moins complexes, dont chacune est comme une loi qui unit étroitement dans une même série une diversité d'éléments psychiques. Si le premier élément de la série peut mettre en branle le processus, tous ces éléments viennent se ranger régulièrement à sa suite. Que la vue ou le parfum d'un fruit ait été suivi une fois — grâce à la médiation d'une disposition primitive — de l'action de le manger, cet acte laissera derrière lui une tendance à se reproduire. En vertu de cette tendance,

quand naît dans ma conscience la perception d'un fruit, désormais qualifiée pour moi par le souvenir des sensations éprouvées lors du premier acte, le processus tout entier de prendre et de manger commencera et pourra se continuer jusqu'à son achèvement.

Qu'on n'objecte pas, dit M. Bradley, que la douceur imaginée du fruit, parce qu'elle correspond à la dernière phase du premier processus, ne peut mettre en branle la tendance. Ce serait méconnaître que les éléments du processus font partie d'un même tout et que, solidaires du tout, ils sont aussi solidaires entre eux. A la faveur de cette unité du tout et de ses éléments, l'idée de la douceur du fruit, encore qu'elle se rapporte au moment où s'est terminé le premier acte, peut rappeler les éléments qui ouvrent le processus tout entier. Ainsi l'idée d'un résultat peut indirectement provoquer le déclenchement de la série des mouvements nécessaires pour l'atteindre. La tendance peut donc entrer en jeu et, par elle, l'idée passer à l'existence.

Entre l'idée et sa réalisation un « pont » est nécessaire. Des dispositions ou tendances constituent ce « pont ». C'est ce mécanisme qu'il faut ajouter à la causalité de l'idée pour obtenir la cause complète du phénomène. En tant qu'elles sont soustraites à la conscience du sujet, ces tendances peuvent être considérées sous un aspect physique ou physiologique, mais dès qu'elles doivent remplir leur fonction médiatrice entre l'idée et l'existence réalisée de son contenu, il est nécessaire qu'elles présentent un aspect psychique. C'est par cet aspect psychique qu'elles peuvent, en quelque manière, conspirer avec l'idée actuelle qui les emploie à son usage

et les particularise en vue d'une situation déterminée. Ainsi le vouloir individuel est soutenu par des dispositions qui nous obligeraient peut-être de remonter jusqu'au passé de la race, et ces tendances que nous n'avons pas voulues entrent comme éléments constitutifs dans la définition de la volonté.

Les analyses de Bradley, dont nous ne pouvons faire sentir en un court résumé toute la richesse, ont, sur le point qui nous occupe, ce très grand mérite d'établir que la psychologie de la volonté ne peut se contenter de la loi de l'action idéo-motrice, sans l'accompagner d'une recherche un peu plus profonde. Mais en mettant en lumière ce qu'il y a d'insuffisant dans cette loi, elles soulèvent à leur tour des problèmes qui font apparaître les limites de l'explication psychologique.

Laissons de côté la double question des rapports de la volonté individuelle avec le passé spirituel de l'espèce et celle des rapports de l'âme et du corps. La première est posée par l'existence de ces dispositions qui ménagent en chacun de nous le passage de l'idée à l'acte, mais qui peuvent difficilement être rapportées à une action antérieure du vouloir, puisqu'aussi bien, eussent-elles été consolidées en nous ou dans l'espèce sous la seule influence du plaisir et de la douleur, elles demeureraient encore indépendantes de la volonté, en ce qu'elles supposent un minimum de tendances contemporaines des premières manifestations de la vie. Le deuxième problème est posé par la nature de ces tendances qui ont un aspect psychique et moteur, psychique quand elles doivent se raccorder avec la représentation, moteur

quand elles conspirent à déclancher les mécanismes qui réaliseront l'idée.

Mais la question centrale est de savoir comment une idée qui comporte comme le dessin d'un acte futur peut obtenir le secours d'une tendance et, par elle, passer à l'existence. Si Bradley peut à bon droit, croyons-nous, faire une critique pénétrante de l'idée du *fiat* que tant de psychologues mettent au cœur de la volition, lorsqu'ils abordent l'étude de la vie de l'âme « avec un esprit trop dominé par des métaphores mécaniques » (1) il nous conduit, à son tour, à une conception de la causalité psychologique qui ne va pas sans difficultés.

Et tout d'abord, il importe de distinguer le mécanisme musculaire de la tendance psychique qui provoque en nous le désir. Pour qu'un mouvement soit volontaire, ce n'est pas assez, disions-nous, qu'une représentation se prolonge automatiquement par les mouvements que réalise un mécanisme dont l'expérience et l'usage, aidés par l'hérédité, l'ont rendue solidaire. Il faut qu'une tendance nous sollicite à agir et qu'un désir vienne rapprocher en quelque sorte la représentation des éléments moteurs qui ouvrent tout le processus. La causalité qu'on s'interdit de placer dans la représentation toute seule ou dans une sorte de réflexion de la représentation sur elle-même, on la transporte donc à une tendance qui sert à ménager entre l'idée et les premiers mouvements qui la réalisent un intervalle de temps suffisant pour la méditation,

(1) *Mind*, XII, 1903, p. 159 (note) : Bradley applique cette expression à W. James.

mais qui est occupé, en réalité, par un désir qui s'éveille et gagne en puissance et en force (1).

(1) Certains psychologues remplissent cet intervalle par un processus inconscient de nature motrice : ainsi Alfred Binet qui eut un très vif sentiment de l'insuffisance d'une psychologie décidée à exclure de ses explications tous les facteurs autres que les sensations ou les images. C'est, selon lui, l'erreur d'une psychologie trop étroitement empiriste de faire jouer à l'élément sensoriel un rôle de premier plan. La pensée ne tient pas tout entière dans les images qui l'accompagnent ; le plus souvent, c'est au contraire quand il y a carence des images qu'on peut le mieux pénétrer la nature de la vie intellectuelle. De même, on restreint à l'excès la signification de la volonté quand on ne voit en elle qu'une combinaison de sensations et d'images. Non pas que la volonté puisse être considérée comme une cause : ce n'est qu'une « qualité de certains processus » (*Année psychologique*, Tome XVII, 1911, p. 38), c'est-à-dire un ensemble de caractères que nous réunissons sous le nom de volonté. A quels signes reconnaissons-nous qu'un acte est volontaire ? Quand il ne se réalise pas brusquement à la suite d'une excitation, quand il y a quelque intervalle entre l'excitation et la réponse, de manière que l'acte s'accomplisse à loisir et paraisse ainsi choisi ; quand il est accompagné d'une certaine appréciation de valeur grâce à laquelle nous jugeons plus ou moins nettement ses conséquences. Rien que de classique dans cette description ; si elle n'est pas inspirée par une vue systématique, toute étude de la volonté retrouvera ces caractères. Mais pour des raisons pratiques, morales, sociales, ces modalités sont rapportées à une faculté qui les produit et qui s'appelle volonté. Ici commencent les divergences. Que ce soit une solution paresseuse d'ériger la volonté en cause, on s'en rend aisément compte. Il faut cependant expliquer ces modalités de l'acte volontaire. C'est ici qu'A. Binet fait intervenir le genre de processus qu'il appelle processus d'attitude, auxquels il accorde une grande importance. Comprenant qu'il fallait dépasser le point de vue empiriste et retrouver la notion d'acte, ne pouvant d'autre part donner à l'acte une signi-

Or, si on confond entièrement sous le nom de tendance motrice, par exemple, la force qui donne le désir et le mécanisme neuro-musculaire lui-même, on ne voit pas comment le désir pourrait naître autrement que de la perception des premiers mouvements qui commencent le processus. Mais le désir, parallèle au mouvement naissant, devient alors tout à fait inapte à remplir le rôle de médiateur qu'on voulait lui faire jouer entre

fication spirituelle, Binet fait correspondre aux actes présumés des « attitudes », mais inconscientes, qui sont le substitut de l'action de comprendre autant que de l'action de vouloir et qui sont elles-mêmes de nature purement motrice. « L'acte psychologique est, dans son essence même, un acte inconscient, disons plutôt aconscient, car ce n'est pas par un déplacement du foyer lumineux de la conscience que cet acte nous échappe... c'est par sa nature (a) ». En ce qui concerne la volonté, ces attitudes inconscientes devraient servir précisément à expliquer tous les caractères de la volition que nous énumérions plus haut. Ces caractères ne font qu'accompagner certaines attitudes ; ils en sont les signes. Quand une réponse motrice qui se distingue des autres par son caractère d'organisation, au lieu de se réaliser immédiatement, est remplacée par une attitude, et quand cette attitude qui est, ce semble, comme une réponse différée, entre en conflit avec une autre attitude, alors toutes les modalités conscientes de l'acte volontaire apparaissent : nous disons qu'il y a un choix. Ici encore, c'est au-dessous des représentations que se déroulent les phases essentielles de la volition. En même temps que l'aveu des limites d'une certaine psychologie, comment ne pas trouver dans ces attitudes le truchement d'un acte qui fait toute la signification des modalités saisissables par la conscience ? Mais aussi comment ne pas demander si cet inconscient est autre chose qu'un symbolisme moteur pour un acte qui est de nature psychique et qui est au cœur de la volition ?

(a) *Loc. cit.*, p. 40.

la représentation et l'acte. Si, d'autre part, on confère à la tendance une certaine indépendance par rapport au mécanisme moteur, non seulement il faudra accentuer son caractère psychique, non seulement il deviendra plus difficile encore de comprendre qu'une représentation d'abord impuissante puisse posséder ensuite une intensité suffisante pour actionner le mécanisme, mais on ne pourra éviter d'affaiblir le rôle de l'idée et de faire passer dans la tendance tout ce qu'on appelle communément volonté. De ce point de vue, en effet, une tendance est autre chose qu'un mécanisme prêt à fonctionner sous l'influence d'images contenant elles-mêmes des éléments moteurs : elle atteste une spontanéité orientée, elle est une loi de développement psychique.

Dès lors, le problème n'est pas d'expliquer comment une idée est dominante dans la conscience. Ce qui est requis pour qu'il y ait volonté, c'est qu'une tendance psychique soit appropriée à cette idée ou plutôt que cette idée se mette au service d'une tendance. Pleinement transparente quant à l'idée, la volition est pourtant impossible sans la coopération d'une tendance. Pourquoi une idée s'achève-t-elle en un mouvement volontaire, tandis qu'une autre demeure frappée d'impuissance ? Faute de pouvoir trouver dans la région lumineuse des données psychologiques une réponse à cette question, on la cherche au-dessous de ces données, dans des dispositions permanentes qui sont un véritable inconscient par rapport à l'idée.

Ainsi l'idée volitionnelle s'enveloppe d'obscurité, au moment même où elle s'allie avec la tendance qui la réalise.

Toute idée qui ne présentera aucune affinité avec quelque disposition psychologique du sujet n'aura donc aucune chance de réaliser son contenu. N'est-ce pas avouer que l'idée, en tant que donnée psychologique, exige pour passer à l'acte un surplus de richesse qu'elle ne tient pas d'elle-même mais d'un autre facteur ? Et il est vrai que tout se passe souvent comme si le vouloir d'une conscience ne pouvait s'exercer que dans certains cas privilégiés, à savoir quand il y a une conspiration spontanée de l'idée qui doit s'actualiser et des systèmes qui entrent dans la structure d'une conscience individuelle. Nous reconnaissons nous-mêmes notre volonté au rapport que nous observons entre les idées auxquelles nos actes se réfèrent immédiatement et les habitudes, les tendances, les systèmes de pensées avec quoi nous identifions notre personnalité. Et, comme nous sommes inattentifs aux autres tendances ou peu disposés à en avouer l'existence, nous rejetons volontiers hors du domaine de la volonté les actes dont nous savons bien de quelle représentation ils procèdent, mais qui ont pour auxiliaire une tendance ignorée de nous ou trop proche des bas fonds de l'individualité psychique.

Ainsi c'est au-dessous des données psychologiques et de l'idéation qu'il faut chercher les facteurs véritables de la volition. Le dynamisme de celle-ci n'est pas dans l'idée, mais dans les dispositions générales de l'individu qui happent, en quelque sorte, l'idée et lui confèrent la réalité et la vie. A des conclusions analogues aboutira toute étude qui se donne au point de départ des représentations dont on ne se demande pas si elles n'expriment

pas déjà des actes, et qu'il faut donc, obligatoirement, compléter, puisqu'aussi bien on a convenu de ne pas s'appuyer sur l'idée d'un *fiat* arbitrairement amenée.

Mais le passage de l'idée à l'existence, grâce aux tendances, n'en devient pas plus clair.

Si nombreuses et si spécialisées que soient, en effet, ces tendances pour s'adapter à la multiplicité des idées dans la volition, dans tous les cas, le problème se pose de la même manière. La causalité psychologique apparaît comme un rapport qui s'établit entre une loi psychologique et une représentation. Mais il y a une singulière disproportion entre les deux termes de ce rapport. L'un de ces termes est une représentation qui attend de devenir motrice, l'autre est une disposition permanente de la vie psychique. Et la représentation n'est qu'une cause occasionnelle chargée de susciter l'éveil de la tendance. Sous la bigarrure apparente des mouvements volontaires qui suivent les représentations, le vouloir est un avec les tendances. Ainsi la psychologie de la volonté, pour rendre compte de la causalité, se donne une tendance dirigée, préexistante à la volition. En chaque individu, le vouloir est fonction de lois immanentes à la conscience qui indiquent les diverses directions où l'action peut s'engager.

Toutes les représentations demeurent donc inefficaces qui ne tombent pas sur des tendances en harmonie avec elles. L'hésitation, contemporaine de la volition qui se prépare, ne peut être due qu'à la diversité de tendances entrant en conflit les unes avec les autres. Quand on ne va pas jusqu'à considérer les représentations elles-mêmes comme des effets du désir, encore qu'elles se

donnent pour des phénomènes avant-coureurs, la causalité psychologique se ramène donc à un rapport que nous constatons sans pouvoir autrement le comprendre, entre une idée et une tendance. Où est la raison de la correspondance entre l'une et l'autre ? Si cette correspondance n'est pas fortuite, elle doit s'expliquer par une secrète attraction exercée sur les représentations par les tendances. Quand tout se passe comme si la représentation d'un certain résultat mettait en jeu immédiatement un mécanisme moteur, il n'y a pas lieu de conclure que l'association entre la représentation et le mécanisme ait été contractée en l'absence de toute tendance. Bien au contraire, la tendance, au début, pouvait être très énergique, mais il n'est plus besoin qu'elle fasse sentir sa présence à la conscience autrement que par un sentiment furtif d'harmonie et d'accord entre nos pensées et une direction durable de notre personnalité.

L'illusion de la volonté, c'est-à-dire d'une causalité psychologique indépendante de la tendance dans son double rapport avec les représentations et les mécanismes moteurs, pourrait naître précisément de la sûreté croissante avec laquelle fonctionnent, sans effort, ces associations. En brisant ses attaches avec les tendances, la représentation efficace paraît nous renvoyer à une causalité de la conscience d'une tout autre signification : il suffit de revenir à l'analyse des faits pour dissiper cette illusion.

Mais ces conclusions ne nous enlèvent pas seulement le moyen de comprendre qu'il y ait des actes volitifs où la causalité doit être cherchée entièrement du côté de

la représentation ou plus précisément du côté de l'acte qui donne cette représentation. Elles nous laissent dans l'embarras touchant les tendances auxquelles un rôle majeur se trouve dévolu. Si elles ne sont que des expressions d'un même vouloir vivre primitif, qu'y a-t-il dans la spontanéité qu'elles manifestent qui puisse servir à caractériser le choix d'une conscience ? Au surplus, ces tendances ne peuvent simplement être juxtaposées ; appartenant à un individu, elles ne peuvent laisser d'être solidaires et de participer de quelque manière à l'unité de l'être dont elles commandent les réactions. On est donc conduit à dire que ces tendances sont la spécification d'une loi de développement psychique immanente à la conscience et singulière comme elle. Mais en croyant repousser toujours plus loin de la pensée l'explication de la causalité, on s'en approche par un autre tour. Car, si cette loi n'est pas posée d'une manière arbitraire, comment ne pas se demander dans quel rapport elle se trouve avec la causalité qu'une conscience s'attribue, quand elle pense retrouver dans le caractère lui-même la suite d'un acte dont elle assume la responsabilité ?

Nous devons reprendre plus loin la recherche d'une réponse. Toutefois, cette première analyse nous apprend déjà quelles sont les difficultés que rencontre une étude de la causalité dans la volition, lorsqu'elle procède à partir de représentations qui ne peuvent passer d'elles-mêmes à l'existence, et auxquelles il faut apporter l'appui de tendances ou d'autres facteurs, pour que se constitue, entre des données profondément différentes, un rapport que nous enregistrons, sans pouvoir le déve-

lopper rationnellement devant la pensée. Nulle description, non pas même la plus subtile, ne peut nous amener à comprendre le glissement des représentations à l'acte, quelque ingéniosité qu'on dépense à insérer entre elles et les mouvements, des facteurs chargés de ménager une transition. Aurions-nous plus de succès si nous pensions atteindre la causalité dans les seules représentations ?

§ 3. — LA REPRÉSENTATION AUTOMOTIVE

Quelque paradoxe qu'il y ait à demander que des représentations, tout d'abord privées des rapports qui naissent du jeu d'une activité coordinatrice, exhibent une causalité capable de supporter le fardeau d'une preuve de la liberté, nous trouverons, ce semble, dans le néo-criticisme l'occasion d'examiner la portée de cette tentative et ses chances de réussite. Nous ne voudrions ni contester la profondeur des analyses de Renouvier, ni faire passer pour l'examen d'une doctrine aussi considérable quelques observations destinées seulement à préparer le point de vue où nous désirons nous placer. Néanmoins, n'y a-t-il pas une très réelle difficulté dans le fait d'une philosophie qui espère fonder la liberté sur la volition traitée comme un pur phénomène ? Car telle semble être la direction initiale de la pensée du néo-criticisme, quand elle exprime l'espoir de conserver le bénéfice des affirmations essentielles d'une philosophie de la liberté, tout en s'interdisant de dépasser les contours de la représentation.

La méthode de Renouvier consiste à transporter à la représentation elle-même tous les caractères ontologiques de la liberté, en laissant cependant subsister autant de distance qu'on voudra entre l'apparence psychologique et la réalité de l'acte libre, et en demandant, après cela, à un acte de foi de parier pour l'apparence. La liberté que nous pouvons admettre, quand on en a soustrait la croyance par laquelle nous affirmons son existence, n'est rien de plus chez Renouvier que le caractère d'une représentation ou d'un phénomène. Si l'analyse de la volition ne nous fait pas sortir de l'apparence, la croyance à la liberté redoublera sans doute cette apparence dans un jugement de réalité : elle n'ajoutera rien, pour la définition de la liberté, aux caractères donnés dans la représentation. C'est de l'analyse psychologique que dépend la signification et le contenu de l'idée de liberté ; c'est dans la volonté que doit se lire l'apparence de la liberté.

Est-il donc exact que l'observation découvre dans les représentations des différences internes, révélatrices, du moins en apparence, d'une causalité immanente à la représentation elle-même et qui fait que la représentation est sa propre cause ou cause d'une autre représentation qu'elle appelle et qui se substitue à elle ? Est-il exact que l'observation atteigne dans la représentation le maintien d'une représentation ou sa synthèse avec une représentation différente, par l'effet d'une causalité telle que d'autres actes, exclusifs de celui qui s'accomplit, étaient possibles au même instant ?

L'automotivité, si on décrit seulement le phénomène, comme le demande Renouvier, nous offre bien moins

que cela. A les prendre en elles-mêmes, les représentations automotives ne se différencient des faits de spontanéité psychique par aucun caractère qui accuserait en elles une causalité originale. On ne peut les appeler automotives qu'en y insérant l'idée de l'acte qui leur attribue une valeur pour nous, ou plutôt les élit pour exprimer le vouloir d'une personnalité. Mais l'idée de cet acte n'est pas un caractère de la représentation ni une représentation qui se joindrait à la première pour en faire une représentation automotive. S'appuyer, comme l'essaie Renouvier, sur la simultanité de la représentation voulante et de la représentation voulue ne fait que reculer la difficulté. Car, dans ce double aspect de la représentation, il en est un qui est l'élément formel de l'autre. L'acte qui fait d'une représentation une représentation automotive n'est pas un caractère de la représentation. Cet acte ne peut être l'objet que d'une analyse réflexive qui doit résister à l'exigence d'un entendement dont le premier mouvement et le plus spontané, consiste à ne point abandonner à sa solitude la représentation qui se donnerait d'abord comme indépendante de toute connexion avec d'autres éléments. Mais Renouvier introduit dans la représentation, comme si c'en était un caractère immédiat, ce qui ne saurait être en tout état de cause qu'une vue de l'esprit consécutive à l'acte. Non pas, toutefois, qu'il n'ait pris soin d'indiquer lui-même que l'ordre et les lois du monde subsistent concurremment avec la liberté (1),

(1) *Essais de Critique générale. Deuxième Essai*, tome II, Paris, 1875, p. 333.

que la liberté ne fait pas le vide de toutes les lois déterminantes à l'entour d'une classe de faits (1) , que le domaine de la liberté se rétrécit lorsqu'on réfléchit à ce qu'il entre de primitivement involontaire dans les éléments de nos déterminations, bref, que la nécessité fournit toute la matière de la liberté (2). Il n'est pas éloigné d'avouer que la représentation automotrice n'est jamais entièrement nouvelle, et qu'elle s'élève du fond et de la réserve des faits antérieurs où l'imagination et la réminiscence la puisent (3).

Seulement, cette représentation automotrice se double pour satisfaire à la fois au rapport de causalité tel que l'entend Renouvier et à l'idée de la liberté : possible à côté d'autres possibles, elle forme avec elle-même, quand elle devient acte, ou avec la représentation qu'elle se substitue, une synthèse causale dont on ne saurait rien dire de plus (4). Si même elle n'a pas été définie en vue de se prêter à une théorie de la liberté, du moins la loi de causalité, chez Renouvier, est telle qu'il pouvait sans peine la faire glisser vers la négation de toute continuité entre les phénomènes.

En effet, appelant actes les phénomènes que la synthèse causale doit unir, il conçoit entre le premier et le second un intervalle qui est puissance, parce qu'il est le champ des possibles, et qui demeure puissance tant que n'apparaît pas le rapport qui unit les deux actes

(1) *Ibid.*, p. 332.

(2) *Ibid.*, p. 339.

(3) *Ibid.*, *Deuxième Essai*, tome I, p. 297.

(4) *Essais de Critique générale. Deuxième Essai*, tome I, Paris, 1875, p. 304.

consécutifs et les lie sous le nom de force. Or, s'il est vrai qu'il y a des cas où la puissance n'est que le simple intervalle entre deux moments d'un changement dont nous savons la loi, il en est d'autres où notre ignorance, sans doute complice de la réalité, nous oblige de concevoir un nombre indéfini de possibles divers qui se trouveront exclus, à l'exception d'un seul, quand se produira la synthèse de la puissance et de l'acte. En eux-mêmes les possibles ont leur racine dans le fonds commun des lois du monde, mais « l'exister n'est pas préordonné, et des possibles peuvent ne se point réaliser (1). »

Que l'on revienne maintenant à l'automotivité représentative, différente de la pure spontanéité psychique ; on y trouvera une représentation qui se pose en puissance comme suspensive d'elle-même ou comme suscitatrice de telles autres qu'elle envisage dans l'avenir. Voilà des possibles ambigus ou du moins qui se donnent comme tels dans la représentation. La puissance, c'est ici la volonté ; l'acte, c'est la volition. Seulement, la synthèse de la puissance et de l'acte qui achève le rapport de causalité s'accomplit ici sans que nous ayons à sortir de la représentation automotive. Ainsi se trouveraient conciliés, au sein de la représentation, le déterminisme qui entoure les possibles et l'indétermination de l'acte. Car les possibles se développent à partir d'un premier acte qui est le caractère moral de l'homme qui délibère, et c'est entre ces possibles que se résout et se détermine l'acte de la représentation.

Mais cette tentative de faire servir la catégorie de

(1) *Deuxième Essai*, tome II, p. 334.

causalité à fortifier l'apparence de la liberté revient à demander que cette catégorie prononce elle-même sa déchéance. Ou bien la représentation qui se pose comme possible est séparée de la représentation en acte par un intervalle réel dans lequel se produit une élaboration intellectuelle et un mouvement de la pensée, et il ne peut plus être question d'une même représentation qui, sans sortir de soi, se fixerait, se nierait ou appellerait son contraire, ou bien la représentation automotiv est en même temps, indivisiblement, un possible et un acte, et il n'y a plus de synthèse causale d'aucune sorte. La causalité psychologique est soustraite à la loi de causalité naturelle sous laquelle on voulait la faire entrer comme une espèce dans un genre. Bien plus, il est impossible d'en développer l'idée et d'en faire saisir l'originalité. Car la représentation est un phénomène, et, sans doute, dans le phénomène, Renouvier veut faire entrer les rapports et les lois ; mais comment y introduire un caractère qui implique la négation de tout rapport et de toute loi ? Le moi auquel on voudrait relier la représentation automotiv n'est lui-même, dans cette doctrine, qu'une loi, et cette loi un phénomène.

Certes, Renouvier a eu un sens profond et juste de la valeur du motif dans l'acte volitif ; il montre admirablement que grâce à l'attention, à l'abstraction, à la réflexion, c'est une véritable analyse automotiv qui se produit. Et il est exact qu'en solidarissant le motif et l'apparence de causalité dont il témoigne, Renouvier se proposait de concilier l'ambiguïté et la contingence de l'acte, c'est-à-dire l'élément le plus clair de la liberté

et tout ce qu'il y a de vrai dans le déterminisme socratique (1).

Mais à quel prix cette conciliation est-elle achetée ? En adoptant l'idée de la contingence sur la simple apparence de la représentation qui s'affirme sans révéler ses conditions, et d'autre part en écartant du déterminisme socratique ce qu'il a de plus vigoureux et de plus fécond, à savoir le développement rationnel qui mène la pensée d'une idée à une autre par approfondissement et éclaircissement de ses éléments. Pour satisfaire à la définition de l'automotivité, les représentations sont ici détachées de tout contexte, et elles ne peuvent ni se reposer sur un acte qui serait en dehors du phénomène ni se relier, par en bas, à un déterminisme psychologique.

Dans une entreprise qui tend à faire produire au phénomène psychologique l'apparence d'une causalité affranchie de toute loi, et qui sollicite de la représentation des présomptions en faveur de la liberté, il faut du moins avouer que l'équilibre entre le déterminisme socratique et la contingence se rompt nettement au bénéfice de cette dernière (2). Car toute continuité est absente entre les représentations, dont chacune se pose comme radicalement indépendante de celle qui la précède et de celle qui la suit. Le déterminisme rationnel

(1) HAMELIN, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Année 1919, p. 699.

(2) « Puisque, selon l'apparence que je ne cesse de suivre, un antécédent a plusieurs conséquents possibles et qu'il n'y a point de série prédéterminée que la conscience connaisse, la volonté est un principe de solution de continuité des phénomènes. » *Loc. cit. Deuxième Essai*, tome I, p. 304.

aura beau jeu de prendre sa revanche en montrant que la volonté n'est rien autre que le dynamisme d'une pensée qui circule à travers les motifs et les ramène constamment à l'unité d'un système d'idées. Et telle serait en effet la conclusion de toutes les analyses précédentes, si nous ne devions hésiter encore sur le sens qu'il faut donner à cette activité spirituelle.

Cette pensée rationnelle ne peut, en effet, consentir à ce qu'un choix où nous avons engagé notre moi, brise la continuité du système de rapports où elle se déploie dès que la transparence des raisons est complète. Il doit y avoir continuité parfaite entre le développement des idées qui passe par le choix et le développement de la réflexion qui ressaisit la signification spirituelle de ce choix. Ce qu'il y a d'opaque dans ce choix ne peut tenir qu'à une impuissance provisoire de l'analyse ou à une précipitation trop grande des pensées. Mais une réflexion plus attentive devrait faire disparaître cette obscurité, et, en tout cas, c'est un seul et même courant qui traverse les phases antérieures à l'acte, l'acte lui-même et la réflexion sur l'acte.

L'action est-elle donc perméable à la pensée, et, dans la volition, le choix n'est-il qu'une intégration de jugements ? Plus que dans le choix lui-même, si toutefois on peut encore se servir de cette expression, la liberté réside-t-elle dans l'acte qui convertit en éléments intelligibles et en jugements les causes psychologiques qui déterminent la décision ? Jusque dans la volition la plus personnelle, le rôle du sujet est-il de produire la vérité de l'objet et de ne retenir pour soi et pour sa propre liberté que l'acte qui fait cette vérité ?

§ 4. — DYNAMISME ET CAUSALITÉ

Il est bien peu de psychologues qui, en abordant l'étude de la volonté, n'aient une vue exacte de la difficulté qu'ils rencontreront à réunir dans un même chapitre, l'examen des formes élémentaires de l'activité psychologique, sensible surtout au travers des mouvements qui la traduisent, et l'analyse de l'acte volitif où s'affirme et peut-être se crée la personnalité. Il leur paraît cependant peu conforme aux méthodes scientifiques d'omettre les termes de passage qui pourraient ménager une transition entre la volonté proprement dite et les actions psychologiquement plus simples, automatiques ou idéo-motrices, qui semblent, dans l'histoire de l'individu, précéder la première et coexister toujours, en quelque manière, avec elle chez l'adulte. Aussi la psychologie comprend dans son programme l'histoire du développement de la volonté, poursuivie avec le souci de bien marquer les étapes et de ne pas atténuer les caractères qui différencient les moments les plus hauts et les plus riches de l'activité. Toutefois, il est rare que, parvenus à l'étude de la volition ou, plus encore, à la phase dernière de la volition et, pour tout dire, à l'acte, les analystes de la vie mentale n'éprouvent une grande peine à rendre compte de la volition à l'aide des seuls éléments et des seules fonctions psychologiques auxquelles ils avaient eu recours jusqu'à cet endroit et qui leur avaient suffi. « Homère n'a pu expliquer, dit

Höfdding (1), la domination soudaine d'Achille sur lui-même dans sa dispute avec Agamemnon, au premier chant de l'*Iliade*, que par l'intervention de Minerve qui, descendue de l'Olympe et visible seulement pour le héros courroucé, tire ses boucles de cheveux et retient son épée dans le fourreau. La conscience des anciens Grecs en appelait, dans des cas pareils, à l'intervention des dieux ; l'indéterminisme moderne, à la volonté libre.»

La psychologie, elle aussi, doit expliquer la domination d'Achille sur lui-même, mais ne pouvant, et à bon droit, de son point de vue, accueillir l'idée d'une volonté libre ni même l'idée d'une volonté qui accomplirait des coups d'État dans la vie d'une conscience, il lui faut ou bien renvoyer à la philosophie l'étude plus complète de l'acte volitif, comme si l'on devait reprendre plus tard, à nouveaux frais et sur un autre plan, l'examen du problème, ou bien rendre compte avec ses propres moyens de la différence tout interne entre une passion triomphante et une passion surmontée par un motif pris d'une autre région de la conscience. Bon gré mal gré, une analyse de la volition fera paraître une certaine conception de la causalité psychologique.

Or, pour éviter d'utiliser sous le nom de volonté une faculté sans attaches avec les données observables de la vie mentale, une faculté qui ressemblerait trop à un pouvoir arbitrairement introduit, et pour décrire cependant le progrès de la conscience vers les formes délicates et complexes de la maîtrise de soi, la psycho-

(1) HÖFFDING, *La pensée humaine*, trad. française, Alcan, 1911, p. 296.

logie devait être amenée à faire de la vie psychique tout entière un vouloir et à y découvrir les traces d'une action synthétique, dont la volonté proprement dite n'est que la plus haute expression. Ce vouloir est répandu dans la vie psychique, présent partout, quoique nulle part saisissable sous l'aspect d'une force qui déchirerait le tissu des phénomènes. Il se confond avec un certain dynamisme où se manifeste une causalité qui, de l'effort obscur de la tendance à la volition la plus imprévue ou la plus raisonnable, remplit tout l'entre-deux et s'applique également aux termes extrêmes.

Toutefois, il n'est pas aisé de s'entendre sur la nature de ce dynamisme. Sous la ressemblance des mots, rien de plus opposé qu'une psychologie qui, répudiant toute notion obscure de force, ne comprend d'autre activité que celle de la pensée, et une psychologie qui se complaît dans l'idée d'un progrès de la conscience ouvert à l'invention, mais toujours rebelle, en son fond, à l'intelligence. Si l'on suit l'une ou l'autre de ces directions, c'est à deux conceptions inconciliables de la causalité que l'on est conduit, dont ni l'une ni l'autre, à notre sens, ne fournit de l'acte volitif une interprétation pleinement satisfaisante, mais qui ont du moins ce mérite de poser le problème avec toute la netteté désirable.

Aiguillés sur la première voie, nous devons admettre que la causalité psychologique se confond avec l'activité d'une pensée capable de produire jusqu'à une décision, une liaison d'idées et de jugements où nul motif n'est admis qui ne puisse se résoudre, grâce à la progression d'une analyse, en un système d'idées.

En adoptant l'autre direction, si seulement nous y

persévérations, nous devrions défendre l'idée d'une causalité psychologique dont l'incessante activité, illogique par essence, éclate en certaines volitions, quoiqu'il y ait une participation sympathique entre ces moments privilégiés et le devenir spirituel en sa totalité.

Mais aux psychologues qui s'orientent vers cette dernière solution s'impose l'obligation de choisir entre des affirmations incompatibles. Il est impossible de vouloir prouver l'existence d'un devenir psychologique foncièrement illogique, par une méthode qui postule l'intelligibilité du devenir.

Insistons tout d'abord sur ce point. L'œuvre de M. Bergson a largement conspiré à rendre familière une conception de la vie volitive où l'on espère faire bénéficier la psychologie de certaines conclusions concernant le dynamisme de la conscience, sans que l'on ait toutefois à renoncer à l'idée d'une méthode capable de faire pénétrer l'analyse intellectuelle jusqu'au cœur du réel. Mais, dès qu'elle est séparée de la métaphysique où elle prend son inspiration, la psychologie ne peut soutenir longtemps cette gageure. La continuité de la vie psychologique se confond chez M. Bergson avec un développement organique, « série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle » (1). Chacun des moments que nous fixons assez arbitrairement le long de ce devenir est incommensurable avec ceux qui le précèdent et avec ceux qui le suivent. Le rapport de causalité qui se dégage de l'étude du devenir psychologique

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 131.

est un rapport tout dynamique qui est le rapport d'une force psychique à l'acte qui en émane. Et cette force est durée, c'est-à-dire invention progressive et création.

Or, il y avait sans aucun doute le plus grand intérêt pour la psychologie à suivre M. Bergson dans sa critique de l'associationisme anglais et à retrouver, bien au delà des méthodes d'un Taine ou d'un Spencer, une vue plus juste du dynamisme effectif de la pensée. En ce sens, les directives de travail nées de l'œuvre de M. Bergson sont acquises à l'histoire de la pensée philosophique ; elles ont marqué une réaction, plus que bienfaisante, contre un empirisme qui sacrifiait la réalité psychique à des postulats atomistiques. Mais autre chose était pour la psychologie d'accepter de nouvelles directives, autre chose d'admettre simultanément une hypothèse de travail et les conclusions d'une philosophie où l'intuition du réel transcende les procédés réguliers de l'intelligence. Les inconvénients de cette attitude se sont fait sentir notamment dans l'analyse de la volition et de la causalité psychologique.

La continuité ne saurait être isolée dans la philosophie de M. Bergson de la durée qui est une hétérogénéité pure sur laquelle ne peut mordre aucun de nos concepts ; c'est une continuité d'interpénétration. D'autre part, durée et continuité, dans ce réalisme qui les rapproche et les fusionne, signifient croissance, invention, organisation concrète qui se fait elle-même par un passage incessant à des formes imprévisibles. Mais que devient la continuité de la conscience si les psychologues conservent l'inspiration réaliste de la doctrine en abandonnant ou en repoussant au second plan et les preuves

qui la soutiennent et les conséquences métaphysiques qui la prolongent ? Elle va osciller entre deux significations, également éloignées de la philosophie dont elles s'inspirent. Tantôt elle penchera vers une continuité dont les seuls caractères sont la confusion primitive d'une vie psychologique élémentaire et la mobilité d'états affectifs indiscernables les uns des autres. Tantôt elle sera chargée de produire la nouveauté des synthèses psychologiques, à la condition toutefois qu'on atténue leur caractère irrationnel, si même on ne va pas jusqu'à leur donner un caractère précisément opposé.

Laissons de côté, puisqu'aussi bien elle n'intéresse pas directement l'étude de la volition, la conception d'un devenir psychologique dont les formes les plus pures se trouvent bien au-dessous de la conscience normale, dans la vie psychique la plus pauvre, la plus entièrement livrée aux variations de la cénesthésie et de l'affectivité. Demandons-nous seulement ce que vaut la continuité introduite en psychologie pour l'explication de l'acte volitif.

Nul doute qu'elle ne soit destinée à unir dans une même idée la puissance d'invention, manifeste dans nos actes, et l'insensible progrès qui s'effectue, dit-on, depuis la première pensée de la volonté jusqu'à la décision. Mais, pour avoir le droit de s'approprier pleinement cette idée, une psychologie qui se montre, partout ailleurs, fidèle à l'esprit scientifique, renonce au caractère illogique que présente la continuité dans la philosophie de M. Bergson, et maintient seulement la part de nouveauté conciliable avec une rationalité du réel que l'on conçoit assez souple, assez vivante pour lui

faire envelopper les formes les plus riches et les plus inédites de l'activité volitive. Par l'idée de nouveauté et de synthèse se glisse tout juste le degré d'obscurité nécessaire pour ne point exclure tout à fait l'indéterminisme de l'acte, tandis que la continuité doit ménager l'intelligibilité du processus tout entier. Ainsi se trouvent peu à peu dissociées deux idées qui, chez M. Bergson, se prêtent un mutuel appui ou plutôt se confondent dans le concept d'un devenir continu qui est un jaillissement de nouveautés. A une durée génératrice de formes incommensurables avec celles qui les précèdent, peu s'en faut que la psychologie la plus imprégnée de la philosophie bergsonienne ne substitue, sans s'en apercevoir toujours, un déterminisme du continu. Il faudrait choisir, répudier toute camaraderie avec l'idée d'un progrès organique de la volition, bref, discerner nettement les exigences d'une méthode qui s'astreint à faire pénétrer en psychologie la loi de continuité. Car le dessein de découvrir la continuité du devenir volitif est subordonné au rejet d'un réalisme qui laisse subsister la notion obscure d'un développement dynamique, dont on dit qu'il est un progrès, mais un progrès qui échappe à toute règle. Il faut, dès lors, que la psychologie sache bien où elle va, et qu'elle ne conservera plus le moyen de faire servir son étude de la volition à une philosophie indéterministe de l'acte. L'idée de continuité n'est claire pour l'intelligence que sous les espèces d'une loi intérieure de développement, qui est en même temps une loi de production, permettant de soumettre à une même règle les divers changements et les variations élémentaires des phénomènes.

Qu'elle ait sa source, comme chez Leibniz, dans l'examen des conditions du calcul infinitésimal, ou, comme chez Kant, dans l'analyse des conditions sensibles de l'action d'une causalité qui ne peut produire son changement que dans le temps, où il n'y a pas de partie qui soit la plus petite possible, en tout cas, l'idée de continuité est devenue l'instrument grâce auquel la pensée insinue la rationalité de la loi dans le devenir. La conception dynamique du rapport de causalité, distinguée par M. Bergson d'une causalité qui tend à se rapprocher d'un simple rapport d'identité, est indissolublement liée dans la science à un principe intellectuel de continuité, non à l'idée d'un devenir dont les moments sont radicalement hétérogènes et incommensurables les uns aux autres. Lorsqu'elle recueille l'idée de continuité en l'isolant du contexte métaphysique d'une philosophie de la durée, la psychologie devrait reconnaître qu'elle s'interdit elle-même de maintenir à la volonté une valeur spéciale. La continuité idéale qui domine toutes les démarches du sujet devient l'âme de l'acte ; c'est elle qui fait l'unité des manifestations du vouloir et leur liaison. Si la volonté a encore un sens, ce n'est qu'en tant qu'elle représente l'unité du principe intellectuel par lequel le sujet peut comprendre ses propres transformations et ainsi se conquérir soi-même. La causalité de la conscience rejoint cette loi interne de développement qui exclut toute contingence dans l'action et engendre la continuité du caractère. Car une psychologie de la volonté qui essaiera de se constituer d'après ces principes mettra au jour le déterminisme des actions humaines, un déterminisme dont la décou-

verte progressive correspondra avec un progrès d'autonomie pour la conscience. Bien que, chez Leibniz, le déterminisme soit lié à la conception monadologique de l'harmonie préétablie, il n'en demeure pas moins qu'une telle philosophie du continu fournit le moyen de fonder à l'intérieur de chaque monade la vérité de la loi qui pénètre jusqu'aux replis de la conscience et enveloppe les décisions les plus capricieuses du sujet : « Comme dans une ligne de géométrie, il y a certains points distingués qu'on appelle sommets, points d'inflexion, points de rebroussement ou autrement, et comme il y a des lignes qui en ont d'une infinité, c'est ainsi qu'il faut concevoir dans la vie d'un animal ou d'une personne les temps d'un changement extraordinaire qui ne laissent pas d'être dans la règle générale : de même que les points distingués dans la courbe se peuvent déterminer par sa nature ou son équation (1) ».

Qui se rallie à cette hypothèse devra identifier la causalité psychologique avec le dynamisme d'une conscience capable de se rendre raison même des temps « d'un changement extraordinaire ». Il faudrait donc avoir renoncé tout à fait au réalisme d'un devenir dont les moments les plus décisifs sont précisément les plus déconcertants pour une intelligence qui essaierait, non pas sans doute de les prévoir, mais de les rejoindre, dans le temps même qu'ils se produisent, aux autres moments moins « distingués ».

(1) LEIBNIZ, *Lettre à Remond*, du 11 février 1715, *Phil. Schr.*, Ed. Gerhardt. III, p. 635, cité par L. BRUNSCHWIG, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912, p. 223.

Mais une psychologie de la volonté qui se donne d'abord la continuité sous l'aspect d'un développement organique, ira beaucoup moins loin dans la recherche de la rationalité des actes, car le service qu'elle attend d'un tel développement est précisément de favoriser un clair obscur où la dernière phase de la volition nous étonne par son irréductible nouveauté, encore qu'il soit toujours possible de dire qu'elle se préparait dans les profondeurs de la vie psychologique. Si cette psychologie reconnaît la continuité du processus volitif, c'est pour rendre acceptable l'idée d'une volonté qui est partout dans la vie psychique, pour en rehausser la signification, non pour tolérer qu'une continuité pleinement transparente à l'esprit évince peu à peu le nom même de la volonté. On le voit bien, quand, passant de la volonté au sens large, confondue avec le courant qui traîne et brasse tous les éléments de la vie psychologique, elle vient à la volonté au sens étroit, c'est-à-dire à l'explication de l'acte volitif. A ce moment, la continuité change de rôle ; elle était jusque là destinée à insinuer doucement que la psychologie des facultés était morte et que la conscience psychologique était un vouloir incessant ; maintenant elle doit précipiter les moments de la volition vers un acte imprévisible. « Notre vie intérieure, dit un auteur, est faite de phases de maturation lente que viennent clore de loin en loin des crises d'invention libératrice (1). » Or, ce sont précisément les crises terminant les phases de maturation

(1) LE ROY, *Une philosophie nouvelle*, Paris, Alcan, 1912, p. 78.

que la psychologie de la volonté doit particulièrement considérer. Mais on ne peut indéfiniment conjuguer la maturation et la crise, en faisant de la crise le point extrême de la maturation, de la maturation un commencement de crise, et en nous renvoyant de l'une à l'autre alternativement. En définitive, c'est l'acte qui est en question. Or, plus on aura dit, au préalable, que la volonté est une avec le courant de la conscience et que « la conscience est dans son essence un vouloir » (1), plus on éprouvera de peine à comprendre qu'il puisse y avoir des décisions et des actes discernables dans ce courant.

Est-ce assez que la décision soit en avance sur les autres phases de la volition pour qu'elle atteste une invention plus complète qui mérite d'être relevée ?

Mais s'il est vrai que cette décision s'élabore dans un processus d'organisation dont nous ne pouvons retrancher aucun moment sans que la volition tout entière se trouve radicalement transformée, c'est ce processus seul qui doit compter. En fixant trop exclusivement notre regard sur la phase finale, en la considérant comme un moment « d'invention libératrice », nous sommes bien prêts de tourner le dos à notre hypothèse et de commettre précisément l'erreur la plus grave qui est de substituer la diversité de nos actes d'attention au progrès de la volition. Plus on insistera sur la continuité du processus, plus il conviendra d'atténuer la rupture avec le passé que marque tout de même l'acte volitif, et d'éteindre l'éclat qu'il projette sur notre vie.

(1) HÖFFDING, *Le concept de volonté*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, t. XV, p. 5.

Mais n'oublions-nous pas que la nouveauté de la phase terminale ne fait que marquer une plus haute tension de la force d'invention qui domine tout le devenir ? A quoi il importe de répondre que, si on accentue maintenant le caractère imprévisible de l'acte et de tous les moments qui le préparent, il faudra renoncer à la continuité et peut-être à quelque chose de plus. Il y avait encore un semblant d'intelligibilité dans l'idée d'un progrès organique de la conscience, lorsque le concept intellectuel de continuité atténuait un peu le réalisme de l'hypothèse. Mais cette intelligibilité latente dont bénéficiait la psychologie dynamiste achève de disparaître, dès que le devenir volitif fusionne avec une poussée d'inventions qu'on n'a plus le moyen ni de réunir ni de dissocier.

Dès lors, le mouvement ascensionnel vers une décision, que justifierait tant bien que mal l'idée d'un devenir continu, devient difficilement compatible avec ce jaillissement de nouveautés dont on nous dit que la vie psychologique, en sa profondeur, nous offre le spectacle. Sans doute, on échappera de cette manière au déterminisme du continu, mais, en retour, on fera plus difficilement admettre l'idée que la phase décisive de la volition est l'achèvement d'un processus unique. Comment pourraient, en effet, se conjuguer des moments d'invention, caractérisés précisément par ce qu'ils ont d'incommensurable entre eux ? Il faudra donc tempérer l'invention elle-même, en avouant qu'elle ne se manifeste à nos yeux que lorsqu'elle est devenue assez considérable. Tout à l'heure, c'était la dernière fusée qui ne devait pas s'élever au-dessus des autres ; maintenant,

au contraire, la lumière demeure voilée pendant tout le temps que se poursuit le préparation de l'acte volitif.

Mais l'observation psychologique la plus immédiate nous avertit précisément du contraire. S'il est un moment transparent dans la volition, c'est bien celui pendant lequel nous essayons d'analyser nos motifs. Autant la décision se révèle à nous comme une sorte de choc, autant les moments qui la précèdent nous laissent de maîtrise sur nos pensées et, souvent, de temps pour opérer leur liaison. Ne serait-ce donc là qu'un jeu illusoire, à la faveur duquel se produirait dans une région plus profonde la véritable délibération ? C'est bien là, en vérité, que doit en venir une psychologie dynamiste : le progrès organique qui est une continuité d'inventions se déroule dans l'inconscient.

Cette conclusion permet aussi de se prononcer quant à la nature de la causalité. Lorsque l'équivoque est dissipée que créait l'emploi ambigu de l'idée de continuité, le dynamisme psychologique déclare que le rapport de l'acte à la force psychique n'est même pas, à la rigueur, un rapport d'expression qui supposerait à cette force je ne sais quelle constance. L'acte est la force elle-même, en ces moments de son imprévisible devenir où elle se hausse jusqu'à la pleine assurance de soi. En arrière et en avant, l'inconscient joue un rôle de conservation et de maturation, et vouloir consiste à éprouver, comme dans un tressaillement, la montée de la force vers la conscience.

Toutefois, comme la vie psychologique ne cesse de se présenter à nous sous l'aspect d'états ou de faits de conscience, il ne se peut que ces états ne participent pas

à la force qui porte, dit-on, tout le courant. Et c'est la qualité des états psychologiques qui va se trouver chargée de traduire la causalité répandue dans le devenir. Puisqu'il faut, en effet, que le rapport dynamique de causalité soit saisissable de quelque manière, encore qu'il exclue toute coordination intellectuelle qui menacerait de restaurer une détermination de l'acte, la qualité changeante et mobile des états psychologiques n'est-elle pas là toute prête pour nous suggérer qu'il y a entre l'acte et la force un indéfinissable rapport de ressemblance, d'autant plus accusé que la volition est plus nôtre et plus intime ? Ainsi, à mesure que la causalité dans les sciences de la nature s'est montrée capable de comprendre sous elle la succession irréversible des phénomènes, sans exclure la recherche des lois de constance, il a pu sembler que les faits psychologiques, parce qu'ils sont le domaine de la qualité et du concret, constitueraient un monde où la vie intérieure trouverait un sûr refuge, à l'abri des exigences intellectuelles des méthodes scientifiques. On a cru que le seul caractère qualitatif des faits psychologiques permettrait de sauvegarder le sens dynamique de la causalité et de l'appropriier à l'idée de l'action et de la liberté. De l'hétérogénéité des états psychologiques, de la transition incessante que nous éprouvons de l'un à l'autre et qui rend artificiel leur discernement, on passe spécieusement à la causalité qui soutient cette transition. Plus exactement, de la différence qualitative des faits psychologiques on glisse à l'idée d'un changement réel qui s'effectue et de la force qui le produit, comme si c'était une seule et même chose d'éprouver des états qualitativement différents

et non moins immédiatement de percevoir l'action d'une force qui fait la variation de ces états. Quand la psychologie dynamiste insiste complaisamment sur l'hétérogénéité des états de conscience, c'est pour substituer insensiblement à des données qui ne demeurent pas identiques à elles-mêmes, la perception continue d'un flux où se concentre la causalité présente en chacun de ces moments. On voit bien que l'hétérogénéité de chaque état avec ceux qui le suivent ou le précédent est destinée à exclure toute recherche d'une détermination des uns par les autres. Et, puisqu'un rapport de détermination ne se précise que si, dans la succession, quelque commensurabilité est possible entre les termes, il est vrai que l'hétérogénéité des données psychiques pourrait être le signe qu'il n'y a pas entre elles de déterminisme rigoureux. Mais autre chose est d'éprouver des états hétérogènes, successivement, autre chose est de constituer avec ces états un devenir unique, doté d'une causalité qui convertit en un acte chacun de ses moments. Or, la psychologie dynamiste opère, sans le justifier, le passage d'une succession de faits, distingués par leur qualité, à l'idée d'une causalité immanente à la succession et chargée de réaliser l'organisation de ces états.

Au surplus, il n'y a rien dans la qualité d'un état psychologique, quelque pureté qu'on lui restitue, qui permette de sortir des limites de ce fait, même lorsqu'on les étend assez pour qu'on ne puisse être accusé d'opérer un morcellement arbitraire. Si la qualité se réduit à la nuance indéfinissable que possède pour nous l'état où nous sommes, elle n'a rien qui nous invite à la dépasser dans le sens de la causalité qu'elle exprimerait. Si elle

est, dans l'état psychologique lui-même, la perception confuse que nous avons de sa signification et des rapports qu'elle soutient avec d'autres données de la conscience, il ne saurait plus être question de qualité, mais déjà d'une connaissance et d'une analyse rapide par laquelle nous apercevons d'une première vue, et comme en raccourci, quels sont les faits complémentaires de cet état. Que le fait psychologique soit une sorte d'absolu, on parvient d'autant plus aisément à l'établir qu'on élimine avec soin tout ce que nous mettons en lui quand nous obéissons à des habitudes intellectuelles valables seulement pour d'autres objets, tout ce qui en lui est construit. Mais quel genre d'existence possède-t-il après cela ? Il n'a rien de caché, rien de mystérieux ; son existence n'est rien au delà du contenu qu'il présente. Sans doute, l'existence d'un fait psychologique isolé serait bien précaire ou plutôt inconcevable. C'est son entourage qui le complète et lui donne toute sa valeur. Mais, sur cette adhérence des faits les uns aux autres, ce ne sont déjà plus les faits qui nous renseignent. Qu'un sentiment profond occupe toute l'âme et la sollicite d'agir : jusqu'où les états psychologiques nous assurent-ils qu'il n'entre en jeu qu'un même sentiment qui évolue ? Tout au plus, dans la qualité, dans la nuance de chaque état psychologique y a-t-il comme une résonance de l'état précédent. On aura beau faire vibrer intérieurement le fait psychologique, on n'entendra que la chanson qu'on y ajoute, dont mille accords subtils avec le tout de notre pensée font l'harmonie.

Mais la psychologie dynamiste ne peut admettre que le fait de conscience s'ouvre et se déploie en quelque

sorte sous notre regard en laissant apparaître une multiplicité de rapports intellectuels qui restaureraient une espèce de détermination. Pour étoffer les données sur lesquelles elle s'appuie, pour expliquer comment ces données, dans le moment de leur présentation à la conscience, attestent l'exercice d'une causalité, elle ne peut éviter de faire appel à une vie psychique inconsciente. Nous retrouvons ainsi par un autre biais la conclusion à laquelle nous étions arrivés. Plus on s'attachera au fait psychologique dans ce qu'il a d'immédiat, plus on l'érigera en une sorte d'absolu, et plus on fera jouer un rôle important à l'inconscient par quoi il participe à une activité et à une force que rien n'indiquait d'abord en lui. En outre, la nature et le genre d'efficacité de cet inconscient se trouvent d'avance marqués par les postulats réalistes de la doctrine. D'une interprétation intellectualiste de l'inconscient qui en fait simplement l'expression concrète de la loi reliant le présent au passé et tous les instants du passé entre eux, il ne saurait être question ici : nulle interprétation ne serait plus propre à faire évanouir la donnée psychologique à laquelle on voudrait accorder une valeur absolue. Si l'inconscient qui complète un fait psychologique se résolvait dans la diversité des rapports qui se découvrent à mesure que l'analyse de ce fait en révèle la richesse et nous laisse apercevoir quelles connexions il soutient avec le passé, avec nos pensées et nos actes antérieurs, ni les données primitives de la conscience, ni l'inconscient lui-même n'auraient plus rien d'absolu. De celui-ci à celles-là il ne saurait y avoir le rapport d'une force à son acte.

Si ce rapport doit être maintenu, ce n'est pas assez que l'inconscient soit une réalité spirituelle qui s'accroît sans cesse, conserve tout le passé, se survit dans le présent, en sorte que la causalité psychologique puisse se définir comme la causalité du caractère. On serait bien près de retomber ainsi à un déterminisme aisément discernable sous la ressemblance de chacune de nos décisions avec l'ensemble de notre personnalité. Seul remplira le rôle qu'on attend de lui un inconscient dynamique, puissance d'invention dont les manifestations, encore qu'elles s'enroulent les unes sur les autres, laissent entière la nouveauté de chaque acte volitif dans son rapport à la réalité mouvante sur laquelle il apparaît. Mais, si la causalité passe à l'inconscient et si cet inconscient est l'équivalent d'une force évolutive, la décision se fait en nous plutôt que par nous, la causalité psychologique se relie à l'invention inconsciente de l'artiste, plus loin encore à la production des formes naturelles, et l'invention des idées est l'expression d'une spontanéité créatrice qui est à l'œuvre dans la nature entière. Nous n'évitons le déterminisme du caractère que pour laisser se perdre la causalité dans un devenir qui nous passe.

Aussi bien, dans la philosophie de M. Bergson à laquelle une psychologie dynamiste pourra toujours emprunter quelques-uns de ses meilleurs arguments, la causalité d'une conscience individuelle est plus visible par l'effort que nous faisons pour surmonter les habitudes nées du contact de l'esprit avec la matière et pour enrayer le mouvement d'une volonté qui se détend que par l'acte libre où nous inclinierions d'abord à la situer : comme s'il s'agissait essentiellement de lever

une résistance et d'écarter les obstacles qui s'opposent à ce qu'un certain rythme de la vie spirituelle se réalise en nous. Nous pouvons dans une certaine mesure contrarier l'envahissement du mécanisme, remonter une pente, mais de causalité authentique nous n'en possédons pas. Les faits psychologiques profonds d'où sortent nos décisions contractent en eux une « durée » à laquelle chaque conscience ne fait que participer. Cet empirisme métaphysique plonge la conscience individuelle dans une évolution spirituelle qu'elle n'a pas à produire. Jusque dans ce qui est le plus nôtre, surtout dans ce qui est le plus nôtre, retentit une causalité prise de plus haut et qui est même donnée intégralement en arrière de nous, de telle sorte que, quoi que nous fassions, elle demeure transcendante par rapport à l'acte volitif. C'est à une conclusion analogue qu'aboutit toute psychologie dynamiste, quelque soin qu'elle prenne de se maintenir sur le terrain des faits et de masquer la métaphysique latente qui la soutient.

§ 5. — LES LIMITES DU DÉTERMINISME SOCRATIQUE

Nous ne pouvons donc plus nous dérober maintenant à l'obligation ou d'accepter dans la plénitude de sa signification le déterminisme socratique ou d'apporter une autre conception de la causalité psychologique. Au déterminisme socratique nous ferons nous-même une place assez large dans l'idée complète de l'acte volitif pour que ne paraisse pas diminuée la vérité profonde qu'il contient, mais ce n'est qu'une vérité partielle

dans une vue intégrale de la causalité de la conscience. Encore convient-il de n'en pas restreindre la portée en le comprenant d'une manière trop étroite. Il faut en saisir l'idée maîtresse, qui est celle d'une activité intellectuelle immanente au progrès d'une méditation dont le terme constitue une décision et un acte. Si l'on peut parler ici d'un déterminisme, c'est uniquement pour maintenir en pleine valeur la notion d'un développement rationnel des idées, et non pas pour subordonner la conscience à un donné qu'elle aurait à subir. Car il n'est aucun des éléments de l'acte volitif qui ne doive être ramené à une liaison de pensées dont l'influence sur la décision prochaine est exactement contemporaine de l'opération intellectuelle qui la produit. Le déterminisme des éléments par quoi s'explique une décision n'est rien d'indépendant de la pensée qui fait toute son efficacité, et il n'y a guère de commun que le nom entre le déterminisme psychologique, dont les éléments peuvent provenir des régions les plus obscures du moi, et le déterminisme rationnel où le tout de la pensée est transparent à soi. Mais de celui-là à celui-ci un passage est possible qui est en même temps une promotion, si nous parvenons à convertir les données du premier en jugements dans le second. En outre, lors même que cette promotion a eu lieu, quand on regarde en quelque sorte du dehors le système des pensées qui commande l'acte, ou bien quand l'activité intellectuelle se relâche un instant, on retombe du plan des jugements sur celui des faits psychologiques qu'il faut alors animer de nouveau, si l'on veut éviter d'être agi.

Mais on n'aurait encore par là qu'une idée insuffisante

de ce qui doit entrer dans le concept du déterminisme socratique : l'activité intellectuelle où réside dans cette conception toute la causalité, ne se borne pas à ramener à soi des éléments donnés ; elle travaille, par une analyse qui est un progrès, à produire dans le jugement des synthèses nouvelles dont le caractère original rejaillit sur la décision qui les exprime. Voici donc comment il faudrait entendre la nature de la volition et de la causalité qui s'y manifeste. Soit que la pensée procède à partir d'une idée qui est proposée à son examen ou d'un premier jugement qu'elle crée elle-même ou d'éléments psychologiques qu'elle hausse jusqu'à soi, son œuvre consiste en une coordination synthétique de jugements, indiscernables des motifs, et cette coordination s'achève par un dernier jugement, indiscernable de la décision, nouveau par rapport à chacun des jugements qui le précèdent, et cependant solidaire d'eux tous.

La volition se confond ainsi avec le mouvement ininterrompu d'une méditation qui fait peu à peu sortir d'une première pensée un plus riche contenu spirituel. L'acte qui engage finalement la destinée de la personnalité ne requiert rien de plus : il est la dernière étape de ce progrès. Il marque le moment où nous voyons clair en nous-mêmes et où tous les éléments de notre choix participent à une dialectique intérieure, ouvrière d'enrichissement et de coordination dans nos pensées.

Il n'est que de nous observer dans nos résolutions les plus profondes, eussent-elles leur origine dans un sentiment spontané, dans une passion naissante, dans un conseil ou dans une suggestion, pour surprendre le passage qui s'effectue d'un déterminisme psychologique

toujours opaque en quelques-uns de ses éléments, à une forme de détermination où nous devenons ce que devient notre pensée, dans le jeu régulier et cependant imprévisible de son développement. Nous nous donnons à nous-mêmes le témoignage de notre causalité, si notre décision paraît portée par un courant d'activité spirituelle où nous nous rendons compte à chaque moment de la totalité des raisons déterminantes.

Telle est la manière dont le déterminisme socratique nous invite à entendre la causalité de la conscience. Nul doute que ne soient écartées la plupart des difficultés que nous a réservées l'examen d'une psychologie dont le dynamisme nous a paru être présisément à l'opposé du dynamisme intellectuel que nous rencontrons maintenant. Est-ce à dire que ce dynamisme intellectuel fournisse une explication exhaustive de la volition ? Nous ne le croyons pas. Et, tout d'abord, à l'organisation systématique de nos pensées, si ces pensées ou jugements doivent être tenus pour des motifs, il faut un point de départ qui est une première pensée, capable non pas seulement d'amorcer le progrès de la réflexion, mais de maintenir et de faire sentir jusqu'au terme de cette réflexion, la valeur éminente du problème pratique que se propose une conscience individuelle. Une volition est un acte singulier ; elle réclame davantage que le jeu d'une dialectique destinée à faire apparaître le contenu rationnel de la pensée. Si cette dialectique doit transformer notre conscience assez profondément pour l'acheminer vers une décision, c'est qu'elle procède d'une première intention par quoi la conscience a commencé d'incliner vers soi une idée.

A la vérité, nous montrerons que cette intention est déjà un acte, et qu'il n'y a pas d'idée préexistante à cet acte. Mais nous suivons ici aussi loin que possible l'hypothèse du déterminisme socratique. Or, quand ce déterminisme rationnel doit se resserrer en une volition singulière, ce n'est pas assez de faire appel à un développement dialectique de jugements, si ce développement n'est pas suspendu à un premier moment où notre conscience se fait le champ d'élection d'une idée. C'est comme une grâce qui ouvre notre âme à l'influence de certaines pensées, encore que tout se passe, quand l'élan a été une fois imprimé, comme si notre docilité à nous laisser transformer par la perception des rapports qui se découvrent entre nos idées, ne faisait que traduire le progrès de la réflexion intellectuelle.

Ce qu'un historien de la philosophie a pu dire justement, ce semble, de la formation de toute doctrine, à savoir que « c'est à partir de dispositions subjectives et sur un contenu représenté par l'esprit subjectif que travaille l'intelligence philosophique la plus en quête d'objectivité (1) », il est permis de l'affirmer, dans un autre ordre, de toute conscience qui se confie, pour préparer ses décisions, à la méditation la plus attentive et à la rationalité de son progrès : elle aussi travaille à partir de dispositions subjectives qui soutiennent le mouvement de la pensée. Mais il convient de ne pas interpréter ces dispositions en un sens qui ferait d'elles un simple écho à des préférences instinctives et spon-

(1) DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 64.

tanées. L'accueil que je fais dans une circonstance singulière à une idée dont je ne prévois pas encore toute la fécondité, n'a rien de commun avec le pressentiment d'un instinct. Et il n'est pas non plus une première vue confuse de la raison ; il est déjà un acte de la conscience, mais un acte encore mal défini, qui réclame précisément, ou pour s'achever ou pour avouer sa stérilité et se renoncer, les liaisons méthodiques et processives de nos pensées. La rationalité de la méditation qui continue cet acte peut, sans doute, nous dissimuler, en le refoulant, cet élément subjectif ; il maintient cependant jusqu'au terme de la volition, le droit éminent d'une conscience sur la décision la plus homogène qui soit au contenu de la pensée rationnelle.

Méconnaître de ce côté les limites du déterminisme rationnel, c'est renoncer à s'expliquer comment la logique tout interne des rapports intellectuels s'empare de notre âme entière dans certains cas et la conduit, tandis qu'elle demeure sans efficacité dans d'autres, ou plutôt ne commence même pas de se développer. La qualité des âmes apparaît dans la manière dont elles savent pousser jusqu'à leurs dernières conséquences pratiques les idées auxquelles une dialectique d'allure toute rationnelle semble conférer une autonomie absolue. Ce n'est pas seulement finesse plus grande dans la perception des rapports, mais différence dans l'acte qui ouvre tout le procès de la réflexion et qui retentit en lui. Il est vrai, sans doute, qu'une pensée d'abord chétive et sans puissance sur notre âme acquiert une efficacité pratique à mesure qu'elle se déploie et se multiplie dans une méditation qui nous traîne, semble-t-il, par la

force propre des idées. Mais qu'on ne s'y trompe point : il a fallu une première action subjective, hors laquelle nul système rationnel de pensées n'intéresserait la destinée d'une conscience.

Au surplus, cette action de la conscience se révèle plus sensiblement, lorsque le développement systématique qui la suit, a ce résultat, non pas de la prolonger par une décision authentique, mais au contraire de faire avorter le projet qu'elle dessinait déjà. Car les liaisons rationnelles de nos pensées, en nous dévoilant le contenu spirituel enveloppé dans cet essai de la volonté et en nous découvrant des connexions inattendues entre les éléments qu'exprimerait notre décision, si elle venait à se réaliser, nous font renoncer à notre premier dessein. Le « je ne ferai pas cela » est souvent le terme d'une méditation qui s'est exercée sur une idée secrètement adoptée par une action subjective de la conscience. Et nous ne nous livrons aux idées, avec toutes leurs conséquences rationnelles et leur puissance interne de développement, qu'après avoir commencé de les accueillir, sinon de les créer, par un acte d'appropriation qui fait sentir son influence jusqu'à l'achèvement de la volition.

Mais le déterminisme socratique a des limites plus manifestes encore, quand on considère le passage qui doit s'opérer de la série dynamique des jugements à la décision elle-même. Si la causalité de la conscience s'épuise dans l'établissement de connexions entre les idées, il faut que la décision soit un moment rigoureusement homogène aux moments qui la précèdent, ou plutôt qu'elle soit le dernier d'entre eux et se confonde

avec l'achèvement du mouvement dialectique qui la prépare. Le système de nos idées doit se fermer sur un acte qui ne se différencie par aucun caractère des phases antérieures de la réflexion, hors celui-ci que la réflexion est, en effet, arrivée à un terme, et s'est révélée assez féconde pour produire une transformation notable de la conscience. En est-il ainsi ?

Sans doute, à l'heure même du choix, c'est bien à la totalité des raisons découvertes que nous paraît s'égaliser l'acte que nous commençons d'accomplir. S'il en était autrement, si, dans l'instant même que nous voulons, se glissait en nous la pensée que nous nous décidons pour des raisons autres que celles dont s'est construit le système de nos idées, nous devrions faire l'aveu que notre méditation a été inutile ; bien plus, nous nous trouverions dans l'impossibilité morale de vouloir. Et l'évidence de cette constatation a souvent semblé suffisante à beaucoup d'auteurs, non seulement pour régler le compte d'une liberté d'indifférence, mais pour ramener totalement la causalité de la conscience à l'élan dialectique de l'intelligence.

La réalité, toutefois, est plus complexe. Tenons-nous à l'hypothèse un peu schématique selon laquelle l'acte volitif est sur le prolongement d'un système unique d'idées ; admettons qu'il n'y a pas eu plusieurs systèmes d'idées successivement abandonnés et parfois repris ; reconnaissons aussi que l'analyse rationnelle a pour effet de refouler et de faire oublier l'action primitive de la conscience, au point que la causalité psychologique paraît épouser exactement l'intervalle occupé par la découverte progressive des raisons de notre

choix. Que se passe-t-il, cependant, lorsque toutes les raisons sont réunies ?

Il est vrai que nous nous trouvons à la fois dans l'impossibilité psychologique et morale de voir dans notre acte autre chose que l'expression fidèle de ces raisons. Si on prétendait ajouter à toutes ces raisons un *fial* qui en serait indépendant, ou bien ce *fial* serait lui-même sans raison et annulerait en quelque sorte le bénéfice de notre méditation, ou bien il constituerait, à son tour, une raison nouvelle, ce qui implique contradiction dans l'hypothèse où nous nous sommes placé. Mais il est également vrai, d'autre part, que toutes ces raisons réunies ne font pas le plus petit commencement de décision effective. De preuve complète à l'appui de cette affirmation, nous n'en pourrions fournir qu'au moment où nous dirons ce qu'est la causalité de la conscience par rapport à la détermination rationnelle des motifs. Du moins, nous demeurons fidèle à l'expérience psychologique qui nous présente de multiples décisions avortées, quoiqu'elles fussent plus que préparées par une élaboration rationnelle et que rien ne nous parût manquer à la valeur des motifs qui nous pressaient d'agir. Dira-t-on que ces faits s'expliquent aisément, et que la transformation de la conscience par la méditation des idées n'était ni assez profonde ni assez prolongée pour produire la résolution ? Nous avouons que le déterminisme rationnel est autorisé à répondre de cette manière, encore que tout se passe pour la conscience immédiate comme si aucun surplus de raisons d'agir n'eût été requis, au cas où nous nous serions, en effet, décidés. Il reste cependant à rendre

compte de la concentration de ces raisons, non pas seulement dans un jugement singulier mais dans un jugement agissant, dont le caractère pratique se révèle par une prépondérance absolue sur toutes les autres idées ou systèmes d'idées concurrents, par l'immédiation de cette prépondérance avec la décision elle-même, et par quelque signe externe de réalisation.

Or, la pensée rationnelle délibérante, inclinée vers l'acte autant qu'on voudra, se le représente précisément en s'appuyant sur les pensées acquises à la méditation, mais il n'y a aucun moyen pour elle de se représenter une adéquation de ces pensées et de l'acte concret et réel. L'immédiation du dernier jugement et de l'acte ne peut être que le fait de l'acte lui-même, non de la pensée rationnelle qui le prédéterminait. Il n'y a d'acte ou d'événement que par l'acte ou l'événement, quand il arrive, et la décision la plus simple, encore que les raisons en soient réunies dans la pensée qui se les représente, demeure pourtant au delà de toutes ces raisons.

Si cette observation n'est qu'un truisme, elle va cependant à l'encontre d'une invincible tendance de notre esprit, qui, dans la représentation anticipée de l'acte, ne peut introduire rien de plus que ce qui fait le contenu de la pensée avant l'acte, et qui ne comprend même pas qu'il puisse y avoir dans celui-ci autre chose que dans celle-là. Et il y n'a qu'un pas à faire sur la même voie pour que la causalité psychologique apparaisse comme complètement homogène à l'activité intellectuelle qui donne, avec les raisons et les motifs de l'acte, la matière représentable de nos actions prochaines. Mais l'immédia-

tion de la décision et des motifs passe, en tant qu'événement, l'ordre de la prévision et de la méditation rationnelle. Le déterminisme socratique échoue à s'incorporer l'acte, encore que de l'un à l'autre, nous le verrons plus loin, les rapports soient les plus étroits.

Cependant, ne résoudrait-on pas cette difficulté en soutenant que la pensée, tendue vers l'acte, s'échappe en quelque sorte dans l'inconscient, et qu'il n'y a pas de solution de continuité, mais seulement une zone d'ombre qui est encore de la pensée, quoiqu'elle ne soit plus de la pensée claire ? A cette hypothèse on gagnerait d'espérer qu'une analyse plus attentive ou plus soutenue réduirait progressivement cette zone d'ombre et y découvrirait des éléments intellectuels et des pensées. Ce qui manque au dynamisme intellectuel pour s'exprimer dans un acte ne serait donc rien de positif et correspondrait seulement à notre impuissance d'analyser jusqu'au fond les liaisons de pensées qui donnent l'action. Que cette impuissance soit momentanée, provisoire, ou tout au moins que ce ne soit pas une impuissance radicale, et il sera permis d'atténuer, sinon de supprimer, ce qui, dans l'acte, paraît réfractaire à la pensée claire : la seule condition exigée est que cet inconscient demeure homogène à la pensée.

Dans un sens très voisin, on pourrait être tenté de faire intervenir, pour la production de l'acte, l'idée d'une infinité de conditions ou de pensées, infinité que nous ne saurions jamais épuiser et qui expliquerait ce qui demeure opaque à nos yeux dans les décisions d'une conscience individuelle. Leibniz recourait à une théorie de ce genre pour démontrer que nous ne pouvons effectuer l'inté-

gration des conditions impliquées dans la position d'une existence. Mais cette idée s'adossait chez lui à la notion de l'univers monadologique qui doit retentir en son infinité dans chacun des centres de perception, et, plutôt que de consolider la causalité de la conscience, une telle infinité la rend dépendante et solidaire, en introduisant dans chaque battement de la conscience un élément de retardement.

Toutefois, nulle hypothèse n'est plus incompatible avec l'idée directrice d'une théorie qui voudrait faire coïncider la causalité de la conscience, dans l'acte, avec le seul dynamisme intellectuel, puisque ce dynamisme est condamné à n'être jamais complètement transparent à lui-même. Comment justifier cette obscurité passagère répandue sur la liaison de nos pensées, alors qu'on s'attendrait à ce qu'en cet instant toutes les raisons fussent réunies devant l'esprit ? On ne comprend pas pourquoi la pensée devrait se renoncer au moment où elle aurait besoin de toutes ses ressources. Au surplus, le recours à l'inconscient se laisse bien difficilement justifier ici : s'il s'agissait d'une élaboration de l'expérience précédant ou devançant le travail réfléchi de la conscience intellectuelle, c'est à bon droit qu'on pourrait s'appuyer sur l'idée d'une activité inconsciente de l'intelligence, homogène à l'activité réfléchie qui reprendra le travail préparé pour elle, l'achèvera, en coordonnera les résultats, discernera partout les traces d'une raison qui s'ignorait. Mais, quand le problème se pose pour la décision d'une conscience, ce n'est pas dans les mêmes termes. Il conviendrait ici que l'acte fût l'expression la plus exacte des raisons qu'un tra-

vail de la pensée a déployées. Si toutes ces raisons ne sont pas suffisantes et s'il faut encore une élaboration complémentaire, mais qui nous échappe, n'est-ce pas concéder que le dynamisme intellectuel se subordonne à une causalité d'un autre genre ? L'insertion d'éléments inconscients entre la méditation des motifs et l'acte ne peut donc servir à résoudre la difficulté. Requis par la loi intellectuelle de continuité pour expliquer entre les pensées les transitions qui échappent à la conscience, ou pour rendre homogènes à l'activité intellectuelle les premiers tâtonnements de la pensée qui construit l'univers, l'inconscient est impropre à rapprocher sur un même plan les éléments intellectuels de la délibération et l'acte lui-même. Il y a plus dans celui-ci que dans ceux-là, et c'est ce surplus de réalité spirituelle qui oblige de poser autrement le problème de la causalité de la conscience.

N'en serait-il pas de l'acte ce qui en est d'une invention, dont il y a lieu de chercher les conditions intellectuelles, sans se laisser aller à croire qu'elles ont produit ce qu'elles servent à expliquer ? F. Rauh disait excellemment que « loin de pouvoir être connue d'après des conditions antérieures, c'est l'invention qui révèle et pose elle-même ses conditions. Une fois l'idée inventée, on découvre les conditions précises de sa genèse ; ce qui est pour l'inventeur un moyen de réaliser, de développer une idée, est pour le profane une condition de sa genèse (1) »

(1) RAUH, *Sur la position du problème du libre arbitre, Revue de Métaphysique et de Morale*, XII, 1904, p. 987.

Or, de même que les conditions de l'invention qui semblent précéder l'invention sont, en vérité, suscitées par elle, de même, il y a lieu de chercher si les conditions de l'acte que lui assigne l'observation psychologique, et qui le précèdent quand nous essayons d'en donner une explication empirique, ne sont pas des effets de l'acte ou plutôt de la causalité de la conscience qui le produit. Le sentiment de l'indéterminisme de la volonté est solidaire, nous l'avons vu, d'une manière de concevoir l'acte qui en étale les éléments dans la représentation, comme s'ils en étaient les conditions. Mais l'idée de la liberté doit s'appuyer sur une théorie bien différente de la causalité de la conscience. Quelque invincibles que soient nos habitudes de représentation, quelque peine que nous ayons à ne pas transporter à la conscience des règles que nous suivons pour l'interprétation de la causalité dans les sciences de la nature, il convient pourtant de renoncer ici à ces habitudes. Avons-nous besoin, pour cela, comme le suggère la philosophie kantienne, de distinguer une causalité intemporelle, la causalité de la raison, et une causalité soumise à la condition du temps ? Non, car cette solution demeure foncièrement inspirée par l'idée de donner deux significations différentes à une seule et même catégorie de l'entendement : une solution pour le monde des phénomènes, une autre pour le monde intelligible. Or, ce n'est pas, croyons-nous, en fonction d'une catégorie de l'entendement qu'il convient de chercher à saisir la nature de la causalité de la conscience. Néanmoins, il est bien impossible qu'une solution aussi profonde du problème de la liberté que celle de Kant, n'aide pas à

discerner les difficultés essentielles de la question. Ecartons la notion d'un caractère empirique et d'un caractère intelligible. Lorsque Kant dit que l'action, en tant qu'elle doit être attribuée à la pensée, n'en résulte pas suivant des lois empiriques, c'est-à-dire de telle sorte que les conditions de la raison pure soient antérieures, et que « ce sont seulement ses effets dans le phénomène du sens interne qui précèdent » (1), que suggère-t-il qui puisse être recueilli en dehors de tout esprit de système ? Il nous conduit à nous demander si les données psychologiques que nous considérons généralement comme des conditions de l'acte ne sont pas elles-mêmes les suites d'un acte par lequel s'est manifestée la causalité de la conscience, et cela en un double sens : avant la décision, ne sont-elles pas la suite des actes renouvelés par lesquels la conscience se prépare aux choix ; après la décision, ne sont-elles pas les effets de la causalité de la conscience que nous ne pouvons éviter de considérer comme des conditions qui précèdent l'acte, tant que nous demeurons sur le plan des faits psychologiques, des représentations et de l'explication objective des phénomènes ? Le mérite incomparable de la théorie de Kant est de nous convier, par une plus exacte analyse de l'acte, à ne pas croire que les conditions qui nous paraissent précéder l'acte, contiennent toute la causalité de la conscience. Seulement, Kant, par la double exigence de la catégorie intellectuelle de cause et de l'intuition du temps, était obligé de concevoir la causalité de la conscience

(1) KANT, *Critique de la Raison pure*, 2^e édit., p. 579.

sous les espèces d'un pouvoir par lequel commence la condition sensible d'une série empirique d'effets, c'est-à-dire comme la condition, elle-même inconditionnée d'une série successive d'événements, et ainsi il restreignait à la mesure de son système la portée de ses analyses. Mais elles peuvent servir à d'autres fins.

§ 6. — LA MOTIVATION ET L'ACTE

Pour fonder sur la conscience une doctrine de la liberté, il faut, sans briser toute espèce de rapport entre l'acte et sa préparation psychologique, essayer de justifier cette idée que la conscience est la cause complète de l'acte, quelles que soient, par ailleurs, les circonstances psychologiques en fonction desquelles nous inclinons à expliquer et à comprendre notre décision. Mais comment la conscience pourrait-elle être la cause complète de l'acte, alors que tout se passe comme si ce dernier se trouvait élaboré par la délibération, alors que nous n'hésitons pas à le qualifier en tenant compte de toutes les pensées, qui ont précédé la décision ?

Ne craignons pas de dire que la discontinuité des actes ou des moments de la conscience fournit une réponse à cette question.

La conscience est la cause complète d'un acte parce que ni le dessin de l'acte dans la représentation, ni les pensées, ni les jugements où nous l'avons médité, ni les prévisions que nous avons faites sur lui ne sont homogènes à l'acte lui-même, à la réalité spirituelle dont

il témoigne et qu'il conquiert à nos yeux dès son accomplissement.

Cette causalité de la conscience ne supprime pas toute liaison entre l'acte et les phases antérieures de la vie psychologique, mais elle nous amène à la concevoir autrement qu'on ne fait d'ordinaire. On simplifie, on fausse la délibération, quand on la décrit sous l'aspect d'une progression naturelle de pensées et de motifs. La progression et la liaison sont dans les représentations que notre entendement ne peut éviter de chercher à enchaîner : elles ne sont pas dans les actes de la conscience auxquels correspond chacun des systèmes de pensées que nous envisageons tour à tour. Une délibération profonde, qui ne se meut pas passivement parmi des représentations ou des jugements déjà formés, est faite d'une diversité d'actes inachevés où la causalité de la conscience ne nous est dissimulée qu'en raison de l'inachèvement même des actes. Chacun de ces actes incomplets se transpose pour nous en motifs, dont il faut dire qu'ils sont, dans la vie psychologique, les effets ou plutôt les suites de la causalité de la conscience. Et il ne se peut que ces motifs ne nous paraissent être les conditions de l'acte qui clôturera la délibération. Mais, si ces motifs se conditionnent les uns les autres, comme il est requis pour que ne se rompe pas au regard de l'entendement la continuité de la vie psychologique, les actes dont ils ne sont en vérité que le commentaire ne se conditionnent pas, et, en chacun d'eux, la causalité de la conscience s'exprime tout entière. La conscience est la causalité complète de l'acte final, comme elle l'est ou comme elle l'eût été de cha-

cun des actes où elle s'est essayée à agir. Il y a beaucoup d'illusion de notre part, renforcée par les exigences d'une responsabilité morale et sociale qui ne peut s'en tenir qu'aux décisions authentiques, à ne nous imputer à nous-mêmes que le choix ultime auquel nous nous sommes arrêtés. Il est plus exact de dire que notre responsabilité intérieure n'est pas moins totale pour chacun des moments effectifs de la délibération, bien que nous ayons coutume de glisser sur eux dans le souvenir, comme s'ils n'étaient pas nôtres.

Il n'est pas rare, par exemple, que nous choisissons, finalement, un projet que nous avons déjà envisagé, puis, semble-t-il repoussé, et que nous croyions aboli. Ce retour à une solution que nous estimions dépassée ou surmontée est significatif. Il nous avertit que la causalité de la conscience est entière à cet instant même où elle paraît être recouverte par la progression ou l'élaboration des motifs et des alternatives. M. Bergson interprète différemment des faits analogues. Si nous nous révoltons, dit-il, au moment même d'agir, contre une décision que nous étions sur le point de prendre, encore qu'elle nous ait été suggérée du dehors et qu'elle ne réponde point à notre moi profond, si nous retournons ainsi à une décision qui se trouve en accord avec notre personnalité véritable, c'est qu'une « tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde » (1) n'avait cessé de s'opérer en nous pendant

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 3^e éd. Alcan, 1901, p. 129.

que nous étions superficiellement accessibles à des arguments et à des motifs formant à la surface de notre moi « une croûte épaisse » recouvrant nos sentiments personnels.

Mais expliquer les faits de cette manière n'est rien moins, après tout, que juxtaposer à une évolution superficielle de la délibération une sorte de déterminisme plus profond et quasi inconscient qui commande le choix. Une autre interprétation est possible, qui n'est pas obligée de refuser à la conscience une causalité réelle quant à tous les projets, disons quant à tous les actes qu'elle a ébauchés et qui ne l'empêchent pas de revenir à un projet abandonné. Il n'est pas nécessaire de supposer pour cela dans la conscience une double continuité : l'une superficielle, l'autre profonde, qui maintiendrait et enrichirait à notre insu une résolution virtuellement prise. Ne transportons pas aux actes inachevés de la délibération la continuité, les liaisons ou les oppositions qui s'introduisent entre les motifs, entre les sentiments et les idées. Ne croyons pas que la causalité de la conscience soit annulée parce qu'un système de pensées et de motifs semble avoir été annulé par un autre système de motifs et de pensées qui lui a succédé dans le champ de la représentation. L'acte ébauché peut être repris, et la victoire peut lui échoir. Au surplus, il n'est pas vrai que la continuité des états de l'âme pendant la délibération soit aussi totale qu'on le dit. Comment le serait-elle, puisque chaque système de pensées et de sentiments est l'équivalent ou l'expression dans la vie psychologique d'un acte différent de la conscience ? Comment la diversité de ces actes

ne s'accuserait-elle pas par un rythme différent dans la vie psychologique ? Mais cette discontinuité nous est masquée par le déroulement des états psychologiques et par les lois intellectuelles du souvenir lui-même qui tendent à ne point laisser de lacune dans la suite des états qui ont précédé l'acte.

Un motif est contemporain de l'acte dont il est à la fois l'expression et le soutien. Mais il participe comme tel, d'une part, à l'acte de la conscience, d'autre part au caractère des représentations engagées dans le défilé des états psychologiques. C'est à ce titre que les motifs se succèdent, précèdent l'acte final et en deviennent les conditions, dès que nous ajoutons à la succession, pour la comprendre, la catégorie de causalité, dont nous nous servons pour l'interprétation objective des phénomènes. C'est cette double nature du motif qui a toujours fait la difficulté des analyses de la volition et a souvent conduit à une impasse l'étude des données psychologiques du problème de la liberté. Car l'observation psychologique ne peut saisir dans le motif que ce par quoi il est soumis aux lois communes des représentations. Qu'il soit lui-même la suite d'un acte, c'est ce qui ne peut être discerné que par une analyse réflexive. Et la difficulté est encore aggravée par ce fait que de prétendus motifs ne sont en vérité que des souvenirs de motifs se rapportant à des actes passés, qui ont donc été, une fois déjà, voulus, et qui nous évitent de vouloir à nouveau, bien que nous les considérions à tort comme des expressions de notre vouloir actuel. Ainsi le motif se prête à devenir très vite l'élément d'un déterminisme psychologique, tandis que par

ailleurs il doit primitivement son existence à un acte de la conscience qui s'exprime en un système de pensées.

On nous demandera, sans doute, à quoi sert la délibération si elle est faite de plusieurs actes inachevés où la causalité de la conscience n'est pas moins certaine que dans l'acte final. N'est-ce pas rendre inutiles tous les actes dont nous affirmons qu'ils préparent la décision ? Et quel sens peut-il y avoir à parler d'une préparation de la décision, puisque nous la plaçons dans une diversité d'actes, dont chacun se suffirait, semble-t-il, à soi-même ? N'allons-nous pas être obligé de restaurer, sous une autre forme, sur le plan des actes, une certaine solidarité des moments de la conscience ? Ne faut-il pas en définitive, ou bien convenir que la délibération n'est qu'un leurre, ou bien rétablir quelque liaison entre les actes qui la constituent ?

Mais nous ne sommes pas disposé à superposer au déterminisme psychologique, une organisation rythmique des moments de la conscience : nous redouterions qu'elle ne fût soit un déterminisme infiniment subtil, soit un devenir où la causalité de la conscience se confond avec la force qui anime tout le courant.

S'il y avait, d'autre part, entre la causalité de la conscience et les motifs ou les actions concrètes qui ne résultent et que seules nous pouvons saisir, le même rapport que Kant met entre l'action causale de l'être agissant considéré comme chose en soi et l'action causale de l'être agissant considéré comme phénomène, le problème serait insoluble. Non seulement la causalité de la conscience nous échapperait, mais il y aurait une telle hétérogénéité entre ce qu'elle fait et ce que fait la

causalité phénoménale que nous pourrions difficilement nous soustraire à l'idée d'un déterminisme intégral de nos actions. Y a-t-il beaucoup moins de distance, chez M. Bergson, entre la durée et le moi superficiel, que chez Kant entre la chose en soi et le phénomène ? Mais il convient de concevoir autrement le rapport entre la causalité de la conscience et les suites qui en sont saisissables, pour nous, dans la vie psychologique. Si les motifs sont, comme nous l'avons dit, l'expression d'un acte, s'ils déploient l'acte dans la représentation, ils ne peuvent pas être complètement détachés de l'acte dont ils procèdent, quelque tendance que nous ayons à les faire dépendre d'antécédents psychologiques. Grâce à eux, l'action de la conscience se développe. Par eux, nous savons ce que nous avons voulu, ou plutôt nous le saurions, si toujours nous y cherchions les signes d'un vouloir actuel, au lieu de les considérer comme des données qui n'engagent pas encore la causalité du sujet. Il n'y a pas plus de prédétermination du motif par l'acte que de l'acte par le motif. La simultanéité absolue du vouloir et de la motion où Maine de Biran découvrait, avec un vif sentiment de la nature de l'acte, le fait de conscience par excellence, il nous faut la reporter sur l'immédiation de la causalité de la conscience et des motifs. Ces derniers ont une face tournée vers la vie psychologique, et c'est sous cet aspect qu'ils s'accommodent aux lois de la représentation. Mais pas plus qu'il n'y a, selon Biran, de vouloir abstrait, séparé par un temps quelconque d'un mouvement qu'il prédéterminerait, pas davantage on ne peut dire que les motifs précèdent ou suivent l'action de la conscience. Moins apparente tant que

nous délibérons, cette simultanéité absolue de la causalité et des motifs s'impose à la réflexion, au moment de la décision : quand l'acte irrévocable appelle pour s'expliquer lui-même des motifs autres que ceux qui semblaient l'avoir prédéterminé.

S'il en est ainsi, la fonction des motifs doit être assez différente de celle qui leur est communément assignée. L'action de la conscience contient plus que les motifs, mais ce surcroît de réalité ne peut transparaître que dans les motifs. Ce sont les motifs qui révèlent cette réalité. On a souvent signalé le contraste qui existe entre la simplicité apparente d'un motif et la complexité, la richesse des expériences psychiques, et des ressources morales dont il est la condensation. Ainsi, quand une pensée de fidélité ou d'amour exprime toute la valeur d'une âme. Or, il n'y a pas là un cas exceptionnel dans la vie psychologique. Il est de règle, au contraire, que les motifs soient et semblent d'abord plus chétifs que le vouloir actuel qui les soutient. Nous ne nous attachons pas le plus souvent à déplier leur contenu. A quoi bon, puisqu'aussi bien ce qui importe, c'est l'acte, non le commentaire de l'acte. Mais une délibération nous oblige à ce commentaire. Elle est elle-même ce commentaire. Si bref qu'il soit, c'est par sa médiation que les actes incomplets de la délibération conspirent, dans leur diversité, à un acte unique. Ces actes ne s'organisent pas : quelque incommensurables qu'ils fussent entre eux, cette organisation équivaldrait à prédéterminer la décision. L'action de la conscience ne se laisse pas ainsi partager. Mais elle est comme un thème qui se déroule immédiatement en des motifs. Et il ne saurait

y avoir de rupture entre les motifs comme entre les actes, parce que les motifs sont des éléments de la vie psychologique, parce qu'ils ne peuvent être soustraits aux lois de liaison intellectuelle entre les pensées, et parce qu'il y a toujours des intermédiaires qui peuvent être découverts entre les pensées les plus éloignées. Si on les abandonne à eux-mêmes, si on oublie la causalité à laquelle ils doivent d'être ce qu'ils sont, ces motifs deviennent des faits psychologiques dont un déterminisme avisé décèlera les seuls rapports de condition à conditionné. Ainsi, il est vrai de dire que la même action peut être à la fois rapportée à une causalité absolue de la conscience et expliquée par un enchaînement sans fin de phénomènes. Mais jamais on ne comprendrait que ces faits pussent être promus au rang de motifs s'ils ne coïncidaient pas d'abord avec un acte de la conscience, dont on perd la trace dans la vie psychologique. La vérité est qu'il y a priorité des motifs ainsi que des actes dont ils sont l'expression. Seulement, dès qu'ils sont engagés dans la vie psychologique, les motifs se représentent à nous selon les exigences de la conscience empirique et de ses lois.

Ce qui ne fait en tout cas aucun doute, c'est que l'approfondissement des motifs, pendant la délibération, répond à une fonction essentielle. Faute de ce travail, nous ne saurions pas à quel niveau de la vie spirituelle nous place l'acte dont nous développons l'esquisse. Nous ne soutenons pas que la délibération nous hausse toujours à une spiritualité où nous n'avions pas d'abord atteint. Il ne faut pas dissimuler les larges et brusques oscillations qu'elle présente souvent. Mais

en suivant quelque temps la direction de chacun des actes ébauchés dont elle est constituée, nous précisons les pensées et les raisons dont elle est grosse, et par là même nous rapprochons, en dessous, les initiatives de la conscience. Car, plus ils se déploient, plus les différents thèmes qui apparaissent au cours de la délibération nous font apercevoir les oppositions ou les affinités entre les régions de la vie spirituelle où nous nous mouvons. C'est une seule et même conscience qui agit ; ce qu'elle peut, elle ne le sait qu'en esquissant des actes différents. L'élaboration des motifs n'est pas inefficace. Elle ne produit pas une solidarité entre les divers moments de la conscience, telle que le dernier d'entre eux soit l'expression de cette solidarité elle-même. Mais en épuisant la signification spirituelle de chacun des actes inachevés, elle fait que la conscience dispose, à la fin, de toutes ses ressources liées en faisceau. Qu'elle y ajoute, au terme, un acte nouveau, ou qu'elle revienne, pour la compléter, à une esquisse qu'elle avait laissée derrière soi, dans les deux cas la conscience s'appartient plus que ce n'eût été possible si elle n'avait pu aucunement lier par la médiation des motifs, les moments de sa causalité. La discontinuité des actes et la solidarité des motifs sont la double conséquence d'un même fait : la causalité de la conscience, en elle-même irreprésentable, et toujours au delà de son expression, doit s'insérer par les motifs dans le tissu de la vie psychologique, pour nous livrer son contenu.

Si la délibération était véritablement une tension continue de moments solidaires, pourquoi éprouverions-nous le sentiment de l'effort ? Le progrès de la vie inté-

rière, la préparation de l'acte ne devrait être accompagnée que par le sentiment d'un enrichissement croissant. Laissons de côté ici le sentiment de l'effort musculaire : nul ne conteste qu'il y ait un sentiment tout interne de l'effort, parfaitement distinct de l'effort soutenu par des sensations de mouvement. Ce sentiment de l'effort qu'on pourrait appeler effort volitif ne laisse pas d'être présent quand nous nous préparons intérieurement à agir, quand nous sommes sur le chemin d'une décision. Or, on décrit fréquemment ce sentiment de telle manière qu'il apparait comme un facteur efficace pour le passage à l'acte. Rien n'est plus faux. Le sentiment de l'effort est le signe de ce que nous ne faisons pas, non de ce que nous faisons. L'acte est au delà de l'effort ; la causalité de la conscience ne s'exerce pas sur un terme, sur un objet qui lui est étranger et qui lui résiste. Pour une conscience dont la causalité serait toujours égale à elle-même, le sentiment de l'effort n'aurait aucune signification. Mais nous venons de voir que la délibération est caractérisée par des actes inachevés de la conscience, par des actes qui, tout en engageant la causalité de la conscience, ne se haussent pas jusqu'à la décision. Le sentiment de l'effort est l'expression de cette impuissance relative, et il correspond à cette phase de la vie psychologique où nous sommes obligés de tromper notre attente de l'acte par la recherche des raisons et des motifs qui nous renseignent sur les directions de notre vouloir encore incomplet. Le sentiment de l'effort occupe l'intervalle psychologique entre des actes qui sont des esquisses préparant notre décision. On remarquera, si on y prend garde, que le sentiment

de l'effort s'efface aussitôt que la causalité de la conscience est pleinement heureuse. Il ne faut pas dire que la volonté commence avec le sentiment de l'effort, mais plutôt que l'effort est l'indice d'une volonté qui tâtonne encore, qui n'est pas soi. On demande à l'effort d'attester la réalité du vouloir, alors qu'un vouloir actuel passe l'effort. Ainsi nous ne comprendrions pas qu'une délibération dont on nous dit qu'elle est un même mouvement continu pût se traduire par le sentiment de l'effort. Que la conscience ne soit pas toujours au même degré de tension, nous l'accordons. Mais si chaque moment nouveau marquait un progrès insensible sur ce que la conscience était auparavant, ce n'est pas un sentiment d'effort que nous devrions éprouver ; nous devrions, dans le sentiment renouvelé de notre perfection, sentir la plénitude de chaque moment et de chaque acte : la joie unique et multiple à la fois d'une création continue. Et l'on voit de cette manière comment il convient de justifier les raisons pédagogiques et morales qui se font valoir dans l'apologie de l'effort. Si l'effort correspond psychologiquement à une attente de l'acte, il est vrai, du moins, que cette attente n'est pas stérile : par l'intervalle qu'elle ménage entre les initiatives où s'exerce la conscience et la décision proprement dite, elle laisse précisément aux motifs le temps de se faire jour, de nous éclairer sur l'orientation spirituelle de la volonté et de favoriser la rationalité du choix.

Que se passe-t-il cependant au moment de l'acte ? Tant que durait la délibération, les motifs étaient une suite de la causalité du sujet, encore que cette causalité ne se portât pas à une décision radicale ; lorsque la dé-

cision est là, l'équivalent des motifs, ce sont les pensées qui entourent l'action accomplie, l'organisent avec les autres éléments du moi, se soudent plus ou moins à notre passé psychologique et en orientent d'autre part le devenir. Le moindre inconvénient de la description classique de la volition, c'est de la terminer aux derniers motifs apparus dans la conscience, avant la décision, comme si la décision n'était pas le moment le plus riche de la volition quant aux perspectives qu'elle ouvre devant nous et à la lumière que nous sentons poindre sur les raisons profondes de notre choix. Les actes inachevés de la délibération se traduisent par des motifs entre lesquels une intelligence ouvrière de continuité découvrirait des rapports propres à rapprocher les unes des autres les différentes initiatives de la conscience et ainsi liées, à les conduire vers la décision. Si chacun des actes incomplets de la délibération correspond à un système de pensées dont notre réflexion ne saurait, à la rigueur, épuiser la signification, quelle raison y a-t-il de douter que la décision elle-même soit au point de départ d'un nouveau système d'idées, solidaire cette fois des éléments concrets par lesquels se réalise l'action dans le monde ?

Non pas que ces pensées que nous disons produites par le choix viennent après lui, dans des conditions telles que nous ne puissions que les juxtaposer à l'acte, sans les organiser avec lui. Si elles paraissent se détacher de l'acte, c'est que, participant au rythme des mouvements que nous accomplissons, elles se disposent avec ces derniers dans le temps et adoptent la loi de leur succession. Comme les vagues qui agitent la surface

d'une rivière tranquille et viennent expirer sur la rive longtemps après le passage d'un bateau nous font parfois oublier l'ébranlement qui leur a donné naissance, ainsi, quand une décision doit se réaliser par des mouvements séparés les uns des autres, nous avons quelque peine à ressaisir le lien organique de nos pensées et de l'acte qui les a suscitées. En fait, elles sont contemporaines du choix, au même titre que les motifs l'étaient de la causalité de la conscience pendant la délibération. Seulement, elles ne s'appellent plus maintenant des motifs, parce que leur trace existe dans le monde extérieur, parce que le corps les a prolongées en mouvements et parce que, déjà, les hommes et les choses nous retournent l'influence de nos propres actions.

De ce point de vue, les psychologues ont noté avec justesse que le signe subjectif de la décision pour l'homme qui a délibéré est toujours un mouvement accompli, une démarche motrice quelconque, dût ce mouvement n'avoir aucun rapport avec l'objet même de la décision et n'en être que le symbole. Dans les expériences qu'ils ont instituées sur le choix volontaire (1), MM. Michotte et Prün ont étudié avec beaucoup de minutie des choix qui portaient sur une action que les sujets n'avaient pas à exécuter ; ainsi ces expérimentateurs se proposaient d'éviter que l'observation psychologique des états de la conscience dans le choix ne fût troublée ou altérée par des données étrangères et particulièrement par le sentiment des réactions musculaires. Or, ils ont remarqué que si « l'instruction de la non réalisation » ne

(1) V. *Archives de psychologie*, Genève, 1911, t. X.

provoque aucun trouble et si l'objet de la délibération demeure, en dépit de cette instruction, l'acte en lui-même, abstraction faite de sa réalisation future, néanmoins le mouvement de réaction par lequel les sujets doivent, selon les indications de l'expérimentateur, attester que la décision est prise, possède une très grande importance. Quoique fictive, cette réalisation fixe la décision, et il semble impossible à ces psychologues qu'on puisse « amener la production d'un choix volontaire lorsque la non réalisation ultérieure de l'objet du choix devient consciente » (1).

On n'insistera donc jamais assez sur l'importance des mouvements dans la volition, on ne rappellera jamais assez qu'il n'y a pas de volition complète qui ne comporte quelque réalisation motrice.

Mais il est essentiel de remarquer que les éléments moteurs de la décision peuvent n'avoir qu'un rapport éloigné avec les démarches qu'il faudrait accomplir pour qu'elle fût effectivement réalisée dans le monde externe. Sans doute, on peut dire, à bon droit, qu'une volition réelle est une volition exécutée et que, hors cette exécution, il n'y a que des velléités. Il n'en est pas moins vrai que, par leur nature même, nombre de nos décisions concernent des démarches motrices futures qui doivent être momentanément différées. Or, la conscience n'attend pas pour éprouver le sentiment d'avoir voulu que l'exécution en soit achevée. Si elle se trompe, c'est sur la constance de la volonté qui devra maintenir la décision primitive, ce n'est pas sur la

(1) *Loc. cit.*, P, 139.

réalité de cette dernière. Mais les mouvements différés sont toujours suppléés, de quelque manière, par d'autres mouvements où la décision acquiert la conscience de soi.

En outre, l'embarras où nous sommes parfois pour discerner des volitions complètes les actes internes inachevés que nous décrivions plus haut provient, dans le cas où ceux-ci et celles-là n'ont à leur disposition d'autres éléments moteurs que ceux du langage, de la faible distance qu'il y a entre le langage intérieur et la parole exprimée. De là résulte aussi l'importance des serments, des contrats de toutes sortes, en un mot, de la volonté socialement engagée. Car les mouvements différés sont ici remplacés par des actions qui contiennent expressément la promesse des changements que nous effectuerons plus tard. Bref, la causalité la plus spirituelle est toujours à certains égards une volonté motrice. Ce n'est pas cependant un sentiment de liberté que produit la perception d'un rapport immédiat, quoiqu'incompréhensible, entre les éléments psychiques et les processus moteurs de la volition, mais tout au plus un sentiment de puissance. Et il est vrai que cette expérience de la puissance est d'autant plus caractérisée qu'il y a une disproportion plus marquée entre les mouvements et leurs causes provocatrices : représentations souvent chétives, schématiques, en apparence incapables de mettre en jeu avec une impeccable sûreté les mécanismes moteurs (1). Du point de vue qui nous occupe, la conséquence immédiate de ces mouvements, c'est qu'ils transportent en retour leur actualité sur les

(1) Cf. G. DUMAS, *Journal de psychologie* 1921, p. 230 sqq.

représentations où nous cherchons leurs causes et qu'ils affectent ces représentations d'un caractère qui les transforme à nos yeux si profondément que nous ne pouvons parfois réprimer notre étonnement devant le visage nouveau que nous montre l'objet de la décision. Les mouvements exécutés sont le signe que la causalité de la conscience s'est pleinement exercée. Et le changement de perspective qui s'opère dans la manière dont nous nous représentons l'action, avant qu'elle fût, coïncide avec un appoint de raisons nouvelles rigoureusement contemporaines de la décision. Que ces raisons nouvelles tantôt dissipent les prestiges de l'amour propre ou du désir, en nous montrant à nu ce que nous sommes par nous, tantôt suscitent le sentiment que nous pouvons plus que nous ne pensions pouvoir, c'est ce qu'il y aura lieu d'étudier en analysant la croyance à la liberté. Il faut seulement écarter tout de suite une interprétation qui verrait en ces raisons des conséquences plus ou moins lointaines, postérieures en tout cas à l'acte et rattachées à lui par un lien assez frêle. Ce que nous soutenons, au contraire, c'est que ces raisons sont vraiment consubstantielles à l'acte et à la rigueur contiguës à l'acte, bien qu'elles s'étalent et se disposent dans la vie intérieure selon les dimensions du temps psychologique : les dernières ondes qui se propagent sont aussi proches de l'acte que les premières pensées où nous avons éprouvé la naissance de la décision.

Certes, ce ne sont pas les éléments moteurs de la volition qui suscitent l'apparition des idées où s'explique le choix. Mais ils ont pour effet d'empêcher que nous ne placions ces idées sur le même plan que les

motifs antérieurs de la délibération. Tant que demeuraient quasi imperceptibles pour nous-mêmes, invisibles pour les autres hommes, et pour nous et pour eux exempts de conséquences concrètes, les esquisses motrices dont s'accompagnaient les motifs, nous pouvions, à la rigueur, estimer que la causalité de la conscience n'avait même pas commencé de s'exercer. L'aspect moteur de la décision nous avertit qu'il ne nous est plus permis de penser ainsi. Et, outre que les idées contemporaines de l'acte ne se nouent pas d'emblée aux motifs de la délibération, elles diffèrent de ceux-ci par un caractère qui domine notre expérience de la causalité-psychologique. En effet, alors que l'analyse des motifs satisfaisait principalement notre exigence intellectuelle de coordination et de liaison entre les différents moments de la délibération, c'est sur les raisons nouvelles surgies avec l'acte volitif complet que va se jouer la croyance en notre liberté. Nous devons reprendre l'examen de cette question au chapitre suivant. Mais, si nous ne montrions dès maintenant, comment elle se pose, l'analyse de l'acte volitif ne serait pas achevée. C'est en effet au moment où notre décision devient un événement qu'elle se présente à nous sous le double aspect d'un fait qui ne peut se dérober à la recherche que nous allons commencer de ses conditions, et d'un acte où la causalité de la conscience transparait. L'immédiation de l'acte et de ses éléments qui tombent dans la vie psychologique explique cette double orientation de notre pensée. Des idées qui naissent avec l'acte, nous pouvons douter tout d'abord si elles se raccordent d'une manière continue à notre passé psychologique ou si elles

attestent, par leur nouveauté et leur fécondité, une initiative capable de supporter une croyance à la liberté.

La première direction est celle d'une analyse qui opère une reprise de la volition en sa totalité pour y comprendre la décision et pour y introduire une continuité d'autant plus marquée que la découverte des éléments psychologiques de l'acte sera plus ample et plus délicate. Cette analyse repassera sur le travail de coordination déjà opéré pendant la délibération, avec cette différence toutefois qu'au lieu de conspirer dynamiquement à la rationalité d'une décision à prendre, elle s'appliquera aux éléments d'une volition prise comme à un donné où l'on a chance de discerner un déterminisme psychologique. Nous suivons au contraire l'autre direction si, allant en avant, dans le sens de l'acte, nous sommes attentifs à ne pas laisser retomber sur le plan des faits les idées jaillies de l'acte lui-même, mais au contraire à en développer le contenu de manière à promouvoir la causalité de la conscience qui s'exprime en elles. Ainsi l'acte conquiert une durée, grâce à quoi la croyance à la liberté pourra s'affermir.

Mais que convient-il d'entendre ici par durée d'un acte ? Ce n'est pas cette durée faite de l'écoulement de notre vie psychologique en ce qu'elle a de plus sourd, de plus affectif et de plus élémentaire, masse indistincte et fluente sur laquelle se détachent des états psychologiques plus différenciés ou plus vifs qui ne brillent un instant que pour se fondre et s'amalgamer aussitôt à l'ensemble : durée qui n'est rien autre que l'écho de la vie organique et dont la fluidité ne mérite pas d'être appelée continuité parce qu'elle passe trop au-dessous

de la région où commence la réflexion, à moins qu'on ne décide de retrancher de la continuité tout ce qu'elle contient de proprement intellectuel. Ce n'est pas davantage la durée qui côtoie un désir, lorsque, sous l'influence de ce désir, nous accomplissons une série de démarches motrices irrétrécissables avant d'atteindre un résultat : durée qui coïncide avec notre attente ou notre appétition et qui offre déjà certains des éléments intellectuels de la succession, puisque chaque moment du désir qui se réalise repousse dans le passé le moment précédent et qu'il y a, d'autre part, pour que le résultat soit atteint, une liaison de ces moments, ne fût-ce que sous la forme d'une mémoire organique. Autre est la durée qui intéresse le problème de la causalité psychologique.

Durer, pour une conscience qui engage sa causalité dans une décision, consiste à maîtriser par un seul acte concret les idées issues de l'acte ou plutôt contemporaines de l'acte et à maintenir leur hégémonie, non seulement de manière à en expliciter le sens, mais à en éprouver la fécondité. De toute volition il est vrai de dire qu'elle pose solidairement le problème de la causalité psychologique et celui de la liberté à cet instant où les éléments spirituels de l'acte, bien loin de retomber au rang de données psychologiques, ordonnent au contraire à eux la multiplicité des états de la conscience empirique, sinon même la diversité des volitions qui reprendront la première, en l'appropriant à de nouveaux objets. Que l'idée née avec l'acte soit réfractaire à une analyse régressive qui en déterminerait les conditions, ce ne serait qu'une présomption en faveur d'une causalité libre et, après tout, un résultat négatif que rien ne peut

nous obliger à tenir pour définitif. Mais que cette même idée se complète non pas en arrière de soi, mais en avant, soit par de nouveaux actes, soit par une méditation qui s'efforce à en développer l'exakte richesse intellectuelle et morale, c'est une méthode qui laisse ouvert le problème de la croyance à la liberté. Et nous pressentons dès maintenant que cette croyance devra s'attacher à l'acte, non pas pour exhiber les conditions qui le déterminent par derrière soi, mais pour ressaisir sa valeur spirituelle et sa productivité sous les données psychologiques où il s'inscrit invinciblement. La rupture entre le déterminisme et la liberté s'opérera sur la ligne de faite qui sépare, pour un même acte volitif, la recherche de ses antécédents psychologiques et une réflexion capable d'atteindre, au travers des idées lancées par l'acte dans le courant de la vie spirituelle, la causalité qui les donne et persévère encore en elles. Mais cette réflexion exige que nous résistions à la tendance intellectuelle qui nous incite à comprendre un événement par ses conditions.

Si toutefois nous cédon's à cette tendance en nous plaçant au premier des points de vue que nous distinguons un peu plus haut, si nous nous appliquons à écrire l'histoire de notre volition dans le registre des causes efficients, en nous refusant d'admettre qu'il puisse y avoir quelque lacune dans la succession et l'enchaînement des faits qui la commandent, jusqu'où réussirons-nous dans cette analyse ?

Toute décision nous oblige à un retour sur nous-mêmes. Dès qu'elle a pris place, à son rang, parmi les événements désormais irrévocables de notre vie, comme

de toutes parts elle est cernée par le déterminisme, sinon par la fatalité de faits étrangers à notre volonté qui nous renvoient de nos actes une image d'où a disparu l'espèce d'imprécision si fréquente dans le rêve intérieur de l'action et si favorable aux illusions du vouloir, il nous paraît au moins aussi facile de reconstituer régressivement son histoire psychologique à partir du présent révolu que de redoubler par une croyance bien fondée en notre liberté la causalité dont l'exercice dure encore. Mais cette histoire, elle aussi, est bien fondée, parce que la causalité qui la traverse laisse sa trace dans des données psychologiques destinées à constituer avec le secours de l'intelligence le récit explicatif de nos volitions.

Aussi bien, ce qu'exige ce récit, ce n'est pas seulement une science des liaisons entre nos pensées, plus subtile que celle dont nous eussions été capables avant l'acte. En nous amenant à discerner le point d'attache des motifs à la vie psychologique, elle réintroduit en eux un élément de sensibilité qui nous force de remettre en question la pureté que nous leur attribuions. Et il y a là l'origine d'une sincérité intellectuelle qui est de sens contraire à l'idée de la liberté, mais qui seule peut donner à celle-ci toute sa signification pour nous. Car c'est en s'insérant dans des données psychologiques que la causalité de la conscience rencontre, nous le verrons, l'élément d'opposition grâce auquel elle peut se définir.

Nul ne peut donc se flatter d'avoir poussé assez loin l'analyse régressive des éléments psychologiques de ses décisions pour affirmer qu'elle est épuisée. Plus nos volitions se présentent d'abord comme affranchies de

toute liaison avec notre passé, plus il nous faut donner de soin à restaurer la continuité du devenir psychologique. Dans nos actes les plus généreux, dans celles de nos décisions où s'opère une rupture certaine avec notre histoire d'hier et notre caractère, nous discernerons ce qui s'est glissé de sensibilité ou d'égoïsme et nous démêlerons, si ténus soient-ils, les fils qui joignent le présent au passé le plus lointain ou aux tendances les plus inconscientes de notre être.

Cependant, quelque succès que nous ayons obtenu en retournant de l'acte volitif à ses conditions psychologiques, sans jamais rien rencontrer qui ne soit justifiable de ce genre d'explication, si nous tentons, après cela, de reprendre dans son ensemble l'histoire de la décision, en allant cette fois, non plus régressivement du présent au passé, mais du passé au choix dont nous cherchons à rendre compte, nous nous heurtons à une difficulté inattendue très propre à souligner les limites du déterminisme psychologique.

En effet, la méthode que nous avons suivie dans l'analyse régressive de la volition ne réussissait qu'à cette condition que fussent d'abord replacées sur le plan de la psychologie tous les éléments auxquels nous accordions quelque influence. Fussent-ils l'expression de tendances ou d'autres forces, ces éléments, pour conspirer à l'acte volitif, prennent corps dans des représentations. Ce sont donc des représentations qui constituent la matière de la volition. Elles paraissent maintenant préexister au choix. Elles l'attendent et de quelque manière que l'on conçoive le rôle du sujet, elles forment le milieu psychologique où il fera sentir son action.

Quelle source d'illusion il y a dans l'idée de cette prédétermination de l'acte, même quant à sa matière, c'est ce que nous ont déjà révélé les analyses précédentes, et nous ne pouvons douter que telle ne soit aussi l'origine des solutions infructueuses qui ont été proposées afin d'expliquer la décision par un *fiat* chargé de fournir un laissez-passer à l'une ou à l'autre de ces représentations. Mais nous adoptons ici l'hypothèse de cette prédétermination de l'acte dans son contenu, de manière à faire aussi large que possible la part de l'analyse psychologique. Lorsqu'on essaie de retourner des antécédents psychologiques mis au jour par l'analyse à une action concrète et singulière, c'est sur des représentations que l'on tombe, et on ne peut tomber que sur des représentations qui se présentent à nous comme les modèles des mouvements à accomplir.

Cependant la psychologie la plus décidée à exclure de ses explications tout autre élément ne peut s'arrêter aux représentations. Considérée sous son aspect intellectuel, la représentation ne se suffit même pas. Elle est déjà un résultat, elle termine une action de penser, elle est une limite et un fait. Dès qu'elle n'est plus portée par l'activité de la pensée, elle est une gêne, elle alourdit le travail mental. Par elle-même inerte, elle n'a pas de replis, elle témoigne d'un arrêt dans le dynamisme intellectuel. Il y a une action de penser qui prévient la représentation et la domine. Mais à cette action de penser la psychologie fera difficilement confiance, et, au surplus, nous devons rappeler que la recherche par nous décrite en ce moment s'opère après l'acte, quand les

traces de l'activité dépensée dans la méditation des motifs se sont déjà plus qu'à moitié effacées.

Si nous nous refusons, d'autre part, à solliciter la coopération des tendances, que remarquons-nous en suivant pas à pas dans le souvenir et dans l'analyse qui l'accompagne le développement d'un processus volitionnel ? Sans que la continuité de la vie psychologique paraisse, si peu que ce soit, interrompue, sans que la matière de nos représentations soit modifiée, sans qu'il y ait rien de changé en un mot dans l'ensemble des données empiriques de la conscience, tout se passe comme si certaines de ces données subissaient une transvaluation dont il nous est impossible de découvrir l'explication dans d'autres éléments homogènes de la représentation. Un changement de valeur qui affecte ces données et leur confère une positivité, une efficacité où nous reconnaissons tous les caractères d'une décision, voilà qui marque les limites de l'analyse, encore que ces limites ne soient sensibles que sur les éléments psychologiques. Si nous nous défaisons des comparaisons suggérant l'image d'une force ou d'un *fial* qui s'exercerait sur certaines représentations ou même d'un effort d'attention qui les enrôlerait et en repousserait d'autres, bref, si nous prolongeons l'examen des éléments psychologiques dont nous disposons jusqu'au point où nous éprouvons, quoique sur eux encore, ce qui les dépasse, tout ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'il y a simultanément entre l'acte et un changement interne de valeur pour quelques-unes de ces données.

L'imprévu dans la vie psychologique, c'est la valeur que commencent de posséder des représentations. Le

« Je veux » est l'expression de cette gratuité. Quand on consent, on ne fait rien que l'analyse ne puisse considérer comme rigoureusement prédéterminé dans les éléments psychologiques de l'acte. Rien, sauf de cautionner par une affirmation intellectuelle une différence de valeur apparue dans quelques-uns de ces éléments. Le signe de la causalité de la conscience, incorporé aux données psychologiques, est cette gratuité qui marque en même temps les limites de l'analyse déterministe de la volition. Il n'y a aucune déchirure visible dans le tissu des phénomènes. Nul échec n'est infligé aux lois que la psychologie s'applique à découvrir. Mais nous avons beau développer nos souvenirs et faire affleurer des fonds les plus secrets de notre sensibilité des motifs qui restituent à la volition sa véritable complexité ; nous avons beau resserrer entre de plus étroites limites la part de l'imprévisible et rapporter seulement à la complexité du déterminisme notre aptitude à nous avancer davantage dans cette analyse, nous ne pouvons éviter de nous trouver enfin devant un groupe d'éléments psychologiques dont il nous faut avouer la coïncidence avec un acte volitif, sans que rien se soit précisément ajouté à eux qui soit représentable ou susceptible d'être représenté. Et constater par un « Je veux » ou par un « J'ai voulu » cette coïncidence, n'équivaut ni à la produire, ni à en rendre raison.

Aussi bien, le déterminisme psychologique va à l'infini, et de ce point de vue on peut toujours supposer que nous avons laissé échapper dans les représentations quelque différence interne, homogène cependant à la représentation et par quoi celle-ci se trouvera un peu

plus rapprochée de l'acte lui-même. L'analyse psychologique n'est donc pas tenue de déclarer son impuissance aussi vite et d'interpréter à son détriment le temps d'arrêt qu'elle doit marquer. Mais dans cette poursuite où reculera sans cesse devant nous le moment qui témoignerait d'une adéquation complète de l'acte volitif et de ses éléments psychologiques, il est permis aussi d'apercevoir un indice en faveur d'une autre conception de la vie de l'esprit. Le fait psychologique paraît donc se dépasser lui-même en devenant l'élément d'un acte dont il n'est en quelque sorte que la matière, et en renvoyant ainsi à une causalité qu'il ne contenait pas. Tout se passe comme si la conscience empirique ne durait, ne se maintenait, ne progressait que par l'acte renouvelé d'une conscience non empirique qui crée dans le phénomène ce par quoi il traduit et prolonge la vie spirituelle. De cet acte on dirait qu'il constitue, non pas la vérité, mais plutôt l'âme de la conscience psychologique, si, par cette expression d'âme, on consentait à entendre ce qui, par la médiation des représentations et sans faire sentir sa présence par aucun autre fait capable de tomber sous l'observation, est pourtant à l'origine de tous nos actes volitifs. Ainsi, le déterminisme psychologique serait l'enveloppe d'une causalité d'un autre genre : ses droits n'en éprouvent aucune atteinte, mais n'excluent pas et au contraire appellent une causalité qui s'insinue dans la vie psychologique.

A la vérité, les théories de la liberté ont constamment puisé leur force dans l'interprétation qu'elles fournissent ou qu'elles tentent de fournir de la volition, dans cet instant où le déterminisme paraît défaillant. Mais c'est

trop souvent par une méconnaissance du véritable rapport qui existe entre les conditions empiriques de l'acte et la causalité qu'il requiert. Notamment, si l'on procède, comme nous venons de le faire, en partant des représentations et des éléments mis au jour par une analyse qui s'essaye à raconter la genèse de l'acte par une synthèse de conditions données, la présomption qui naît en faveur d'une causalité distincte des liaisons progressivement établies entre ces conditions risque de céder bientôt sous la pression d'un effort nouveau pour intégrer la volition à une explication exclusivement empirique de la vie psychique. Mais nous savons que l'ordre vrai est l'ordre opposé, que les représentations n'attendent pas là, toutes prêtes, de recevoir je ne sais quel accroissement de signification, et que l'acte qui fait d'elles des motifs commande leur déroulement dans la vie psychologique ainsi que l'espèce de progression qu'elles manifestent au travers des phases de la volition.

Il y a toutefois une vue profonde dans les doctrines qui, sous une forme ou sous une autre, répugnent à l'idée de la discontinuité des moments de la conscience volitive. Il n'est pas facile de comprendre qu'autant de fois s'exerce la causalité du sujet, autant de fois commence un nouveau moi. Ne faudrait-il pas qu'une autre causalité, dominant la première, vînt constamment renouer le fil brisé de notre existence ? La psychologie se tire aisément d'embarras avec l'idée assez confuse d'une continuité donnée des états psychiques. Elle ne voit pas que cette continuité n'est rien moins que certaine, qu'elle est souvent démentie par une observation exacte de la vie psychologique, de ses interruptions, des ruptures

fréquentes entre les différents groupes d'états mentaux et qu'en tout cas elle est beaucoup plus l'œuvre de l'intelligence qu'une donnée immédiate de la conscience. Mais nulle philosophie de l'action ne peut éluder ce problème, quelque chemin qu'elle ait pris tout d'abord.

Or, il est remarquable que si les doctrines résolvent la question de bien des manières, il en est peu qui ne se soient efforcées à maintenir avec la réelle liberté qu'elles donnent, au sujet, une unité plus profonde enveloppant tous ses actes. Et en cela elles se trouvent d'accord ou cherchent à s'accorder avec une croyance commune, avec un sentiment spontané et puissant que nous éprouvons tous, encore que nous ne le soumettions pas volontiers au contrôle de l'analyse : sentiment qui nous incite à considérer notre vie comme un acte unique et l'accomplissement d'une même destinée, en dépit des décisions les plus neuves et les plus certaines par lesquelles nous sommes ses artisans. Quel fait étrange que les plus profondes parmi les philosophies de l'action, que celles qui ont défendu le plus énergiquement la liberté aient fortement insisté sur l'idée d'un choix radical ou d'un acte dominateur, tandis que, d'autre part, des doctrines, plus spécifiquement théologiques, mais non moins attentives à la réalité de la vie spirituelle suspendaient à l'idée d'une élection ou d'une grâce l'unité d'une destinée !

Nous n'avons pas la ressource, il est vrai, de faire appel à l'idée kantienne d'un caractère intelligible qui maintiendrait par delà le déroulement de nos actions dans le monde sensible la causalité d'une cause affranchie du temps et par là même, semble-t-il, une avec soi. Cette solution du problème de la liberté est tellement

dépendante de la catégorie de causalité dont l'entendement fait usage dans la science des phénomènes que ce n'est pas assez pour Kant de défendre l'idée d'un usage rationnel et intemporel de ce concept. Comme le caractère de toute cause efficiente se définit par la loi de sa causalité, Kant transporte à la chose en soi non seulement l'idée d'une causalité intelligible par quoi se produisent les premiers commencements inconditionnés, mais encore l'idée d'une loi de cette causalité. Le caractère intelligible est la loi de la causalité d'une chose en soi.

Si le problème de la liberté n'avait pas été posé en fonction d'une catégorie valable pour l'explication des choses et avec un sens cosmologique, on peut douter que la suppression de la condition sensible du temps eût justifié l'idée du caractère intelligible. Assurément, dans le monde intelligible il ne peut y avoir de changement dans le temps ni de succession. Mais il n'y aurait rien eu de contradictoire, dans cette hypothèse, à admettre une pluralité de moments de liberté, sans caractère de la cause agissante. C'est la loi de la causalité d'une cause, saisissable sous l'aspect d'un caractère empirique, dans la cause phénoménale, qui a conduit Kant à imposer au vouloir humain sous les espèces d'un caractère intelligible, l'immutabilité d'une loi. Aussi bien, Kant lui-même, dans *La Religion*, fut amené à reconnaître la possibilité d'une conversion au sein du caractère intelligible, c'est-à-dire, en vérité, à renoncer pour le vouloir humain à l'idée de la loi de la causalité d'une cause, tout en maintenant que la conversion se produit hors du temps. Et dans cette idée de la conver-

sion du caractère dont J. Lachelier disait « qu'elle est peut-être moins un fait qu'une idée, un objet de foi et d'espérance (1) » s'introduit la croyance qui nous occupe et dont il n'est peut-être plus impossible de faire l'analyse. Ce que la métaphysique a souvent pris comme un thème de ses recherches correspond à un aspect très réel de notre expérience intérieure.

En effet, de même que nos volitions singulières, une à une, s'expriment par des faits psychologiques que nous enchaînons le plus étroitement que nous pouvons, de manière à constituer un déterminisme sans fissure, et quoique chacune de ces volitions soit un acte qui suffise à soutenir la liaison continue des idées où nous le commentons, de même, et en vertu de la même exigence de la pensée, tous ces déterminismes partiels ne peuvent demeurer isolés et indépendants les uns des autres. Au contraire, dès que commence de se détendre le lien qui rattache chacun d'eux à une décision, ils aspirent à se rejoindre. Au recul du souvenir, les circonstances psychologiques parmi lesquelles nos résolutions ont grandi acquièrent plus d'importance à nos yeux et de réalité que le changement introduit dans notre vie par un acte de liberté. Et comme, au surplus, l'histoire de notre passé est en partie une apologétique où nous accordons davantage à la continuité de nos desseins qu'à l'imprévisibilité de nos décisions, on ne saurait s'étonner du succès que nous obtenons dans cet effort pour intégrer en un même développement ces différents systèmes

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. V, 1905, p. 10.

d'éléments et pour relier par une même courbe les phases de notre vie volitive. Mais ce ne sont pas nos actes qui se fondent ainsi les uns dans les autres : ce sont les données psychologiques qui en ont préparé l'apparition ou accompagné la réalisation. Tout conspire à favoriser ce travail, et du changement intérieur dont nous sommes le moins disposés à nier la profondeur nous cherchons obstinément, après qu'il s'est produit, à déterminer les antécédents, les conditions et les raisons. Nous faisons donc pour le déterminisme de notre vie, saisi dans sa totalité, ce que nous impose réellement de faire pour chacune de nos actions l'examen du déterminisme fragmentaire dont nous l'entourons. Nous restaurons ainsi, au-dessous de la diversité de nos actes, la continuité de notre vie psychologique.

Mais à mesure que nos décisions, en dépit de leur originalité profonde, paraissent se ramasser et se contracter en quelque sorte, nous ne parvenons à nous approprier véritablement la liaison retrouvée de nos souvenirs et des conditions psychologiques de nos actes qu'en reportant sur l'idée d'un choix unique la causalité qui traverse et domine tout ce déterminisme. Nous ne pouvons pas plus éviter de poser cet acte en idée que nous ne pouvons résister à la tendance intellectuelle qui nous incite à ne pas transgresser pour la diversité de nos actes révolus le principe de continuité. Ce sont deux opérations solidaires et complémentaires l'une de l'autre.

Comment, toutefois, l'idée d'un tel acte qui commande tous nos autres choix, ne produit-elle pas en nous le sentiment d'une destinée à laquelle nous ne pouvons

rien changer ? Pourquoi l'idée de cet acte est-elle compatible avec la croyance en une conversion toujours possible de notre vouloir ? Voici, ce semble quelle explication on en peut donner.

Ce sont les conditions de la vie psychologique qui accusent la diversité de nos actes, ce sont elles qui mettent en nous le déterminisme. La causalité de la conscience ne peut se manifester que par la médiation d'éléments psychologiques. En eux elle rencontre à la fois l'instrument de son expression et de ses limites : c'est la vie psychologique qui met en nous la division de nous-même contre nous-même, l'hésitation, l'effort ; c'est elle qui nous oblige toujours à nous demander « si ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour nature par rapport à des causes efficientes plus élevées et plus éloignées (1) ». Aussi nos décisions sont comme des essais en vue d'un acte concret que nous n'accomplirons jamais, où la causalité de la conscience s'égalerait pleinement à soi, sans s'apercevoir aussitôt au travers de données psychologiques toutes prêtes à prendre place dans un déterminisme qu'aucune analyse ne peut, à la rigueur, être assurée d'épuiser. Nulle conscience ne peut éviter de demeurer en deçà de l'idéal de causalité absolue vers lequel elle tend au travers de ses échecs, de ses relèvements, de ses initiatives les plus profondes.

Dès lors, quand nous sommes amenés par le jeu d'une méditation intelligente sur notre passé à poser, en idée, un acte sur lequel nous le puissions appuyer, nous com-

(1) KANT, *Critique de la raison pure*, 2^e édit., p. 831.

prenons aussi sous cet acte la causalité, qu'aucune de nos volitions antérieures n'a réussi à traduire intégralement. Nous projetons en lui ce qui n'est à la vérité qu'un idéal placé en avant de nous, et c'est un des contrastes les plus significatifs de notre vie spirituelle que la mémoire de notre passé, dans son unité, se double de la croyance en une liberté qui passe notre nature accomplie et subsiste au delà de son expression limitée. Ainsi nous sommes conduits à penser que nos décisions toutes ensemble sont l'acte unique d'une même conscience, mais de telle sorte que demeure intégralement après chacune d'elles l'idée d'une puissance plus haute et plus complète de réalisation.

§ 7. — LE SENS INTIME

La distinction que nous faisons entre nos actes n'est donc pas arbitraire. Elle n'est pas due à un découpage artificiel par lequel nous les détacherions les uns des autres, selon les caprices de notre attention, en négligeant distraitemment la symphonie pour entendre les coups de timbale qui éclatent de loin en loin (1). Il n'y a pas de symphonie : c'est la pensée qui s'applique, sans y réussir jamais parfaitement, à retrouver un ordre qui satisfasse son besoin de continuité dans la suite des actes par lesquels la conscience s'est constituée. Quant aux éléments psychologiques de la volition, il est exact qu'ils ne peuvent se comprendre pleinement que par

(1) BERGSON, *L'Evolution créatrice*, p. 3.

l'acte de conscience auquel il faut se référer pour justifier leur propriété intentionnelle et significative. Mais à un autre point de vue, qui est le vrai, il faut commencer toute étude de la volition par cet acte lui-même, quand il se traduit par un motif qui pourra nous apparaître aussitôt après comme un fait conditionné par des faits antérieurs. C'est donc à l'inspiration de Maine de Biran que nous croyons convenable de revenir pourvu qu'on interprète ce penseur moins sur la foi de ses formules littérales que sur l'idée de la philosophie qu'il cherchait à créer. Car, c'est que Maine de Biran voulait exprimer, c'est cette idée que la conscience ne se produit que par un acte, et que le « Cogito » qui est essentiellement position du soi par la conscience agissante ne saurait être confondu, si du moins il est question de la vie volitive, ni avec une action de l'entendement ni avec une méthode pour fonder l'objectivité de la connaissance.

Mais, pour établir que la fonction de détermination du savoir n'épuise pas la signification du « Cogito » et pour se protéger en quelque sorte du côté de l'objet, Maine de Biran crut qu'il fallait exhiber la causalité de la conscience sous la forme d'un pouvoir et d'une force dans l'action de la volonté sur les muscles. Dès lors, ce qu'il y avait de plus profond dans sa pensée devait se dissimuler sous des formules de psycho-physiologie contestables en soi et qui ont lourdement pesé sur l'intelligence de la doctrine. La philosophie de Biran se présente à première vue comme une psychologie de l'effort musculaire, et bien qu'il se soit appliqué de plus en plus à ne pas faire des termes de la relation âme et corps la matière d'une connaissance préalable ou antérieure à

l'acte, une dualité irréductible reste pourtant dans le fait primitif qui met en présence une force hyperorganique et un système musculaire sur lequel agit cette force et dont elle éprouve la résistance au moment où elle prend conscience de soi. Examinée du point de vue empirique, cette psychologie devait être à bon droit l'objet de critiques de plus en plus vives. La connexion établie entre une force spirituelle et le système musculaire, le rôle privilégié accordé à l'effort ne pouvaient longtemps satisfaire une psychologie attentive à déceler dans le sentiment de l'effort une synthèse de sensations. D'autre part, les philosophes ne pouvaient consentir à lier les destinées de la liberté à une théorie qui voit l'action libre dans l'opération d'une force exercée sur un terme matériel et qui fait de l'instantanéité de cette opération une sorte d'union mécanique immédiate entre une force hyperorganique et le système musculaire.

Cependant, ces analyses de Maine de Biran recouvrent une philosophie opposée, en vérité, aux exigences et méthodes d'une science psycho-physiologique. Selon ces méthodes, il y a et il doit y avoir des transitions observables entre un acte automatique et un acte volontaire, ainsi qu'un développement régulier qui conduit à ce dernier par complication des éléments et des facteurs intéressés, images, pensées, intervention des souvenirs et du pouvoir d'inhibition. La conscience demeure alors le terme générique qui s'applique à tous ces degrés de l'activité, ou plutôt nous assistons à la montée de la conscience, à mesure que les éléments psychologiques de l'acte sont plus nombreux et se combinent d'une

manière plus complexe. Quand il suit les psychologues sur leur terrain, Maine de Biran tout en défendant l'originalité de l'acte volontaire s'applique pourtant à ménager autant de continuité qu'il est possible entre les actes instinctifs et les actes spontanés, d'une part, entre les actes spontanés et les actes volontaires d'autre part, et on le voit noter les circonstances où nous pouvons surprendre le passage d'un mouvement spontané à un mouvement volontaire, celui-là servant de matière et d'occasion à celui-ci, par exemple lorsque certain mouvement commencé spontanément sous l'influence de l'habitude est continué volontairement pour peu que la conscience du moi s'éveille un instant (1). Biran reste donc fidèle aux exigences de la science psychologique dans le moment même où ses intentions les plus profondes le portaient à cette affirmation que l'acte où la conscience se produit ne peut pas être compris par les modes de connaissance qui nous servent à expliquer le donné et qu'il n'y a pas de continuité analytiquement démontrable entre la conscience et les moments inférieurs à la conscience. Ainsi, il n'y a pas lieu de s'étonner que Biran ait été jugé trop métaphysicien par les psychologues et trop psychologue par les métaphysiciens. C'est pourtant son originalité d'avoir été également l'un et l'autre et d'avoir persévéré dans le dessein de soustraire la causalité de la conscience volitive aux catégories qui garantissent l'objectivité du savoir en faisant de la causalité un rapport abstrait de succession entre

(1) *Anthropologie*. éd. Naville. *Œuvres inédites de MAINE DE BIRAN* 1859, t. III p. 472.

des termes aussi rapprochés et aussi nombreux qu'il est possible d'en assigner.

Jamais encore on n'avait aussi nettement compris qu'on pouvait libérer la conscience des modèles empruntés à la représentation et à la connaissance du monde extérieur. Mais, en solidarissant l'expérience intérieure de la causalité et l'action exercée sur un centre organique, Biran reportait beaucoup trop loin la condition qui permet à la conscience de se réaliser et de se posséder. Qu'il ait eu pourtant le sentiment très vif de l'orientation de sa pensée, c'est ce qui apparaît presque à chaque page de son œuvre : et quand il essaie de dissocier le vouloir ou l'effort de la sensation du mouvement, en montrant que c'est par habitude et non par nature que le mouvement musculaire se trouve enveloppé dans l'expérience intérieure immédiate (1), et quand il conteste que le rapport primitif et simple où se constitue un sujet par l'action qu'il exerce puisse être assimilé à un rapport objectif de cause à effet entre deux substances par le jeu d'une des catégories de l'entendement (2). Prévenir le psychologue qu'il ne doit pas essayer de se voir « du dehors en dedans » (3), fonder le soi et le pour soi, Biran n'a jamais dit ou tenté autre chose. Faut-il après cela le suivre sur les autres points de sa doctrine, lorsqu'il s'efforce de résoudre le problème des rapports de l'entendement ou si l'on aime mieux de la raison tournée vers l'objet et de la conscience ou du sujet de

(1) *Loc. cit.*, p. 476.

(2) *Loc. cit.*, p. 445.

(3) *Loc. cit.*, p. 447.

l'action ? C'est une autre question que nous reprendrons plus loin. Mais les tâtonnements de Maine de Biran, soit lorsqu'il essaie de faire dériver les notions universelles du fait primitif et de l'expérience du vouloir, soit lorsqu'il superpose assez arbitrairement une faculté de croire ou faculté de l'universel à la certitude immédiate de la conscience, pourraient être, dès maintenant, les indices des difficultés rencontrées par toute philosophie qui subalternise la raison à la conscience. En revanche, nul avant Maine de Biran, n'avait aussi vigoureusement défendu les droits de la conscience à ne pas venir seulement à la remorque de l'entendement et de la raison.

Nous sommes resté fidèle à cette méthode de Biran, lorsque nous avons caractérisé la causalité de la conscience par l'acte où le sujet opère sur les données psychologiques une promotion absolue de valeur qui, vue du dedans, du côté de la conscience, est, en vérité, une création, où le sujet n'a pas au préalable, en face de lui, un donné psychologique, mais indivisiblement se crée soi-même, dans le moment qu'il agit, par la médiation de motifs dont l'ensemble deviendra aussitôt après un donné susceptible de s'insérer dans une suite ordonnée de phénomènes. Les faits psychologiques qui sont la matière de toute volition ne préexistent pas, comme il semble, à l'acte volitif qui n'aurait qu'à les promouvoir : la valeur qui est en eux ne doit pas être seulement le signe qu'ils n'ont pas d'existence complète par eux-mêmes, mais qu'ils sont immédiatement la suite d'un acte par lequel s'affirme la causalité de la conscience. Quant au genre d'intelligibilité propre à cette causalité, nous savons déjà qu'elle ne peut être conçue ni à l'imi-

tation des règles qui dominant l'organisation de la connaissance objective ni à l'imitation de la causalité qui est l'âme de ces règles et qui est celle de la pensée rationnelle. Est-elle donc l'objet d'une expérience intérieure et d'une intuition qui, en nous faisant coïncider du dedans avec l'acte, en épuiserait d'emblée la signification ?

CHAPITRE III

La croyance à la liberté

§ 1. — L'EXPÉRIENCE INTERNE

Si la doctrine de Maine de Biran, sur laquelle nous venons de fermer notre étude de la causalité psychologique, nous presse de ne pas méconnaître l'originalité du vouloir, elle est très propre, par ailleurs, à souligner l'ambiguïté d'une expérience interne qui, tout en s'efforçant de défendre son autonomie, devrait invinciblement se compléter ou s'éclairer et éclairer en même temps toutes choses, grâce à un rapport de causalité exhibé dans chacune de nos volitions motrices. Autant il est exact, à notre sens, que Biran procédait heureusement en ne faisant pas d'abord dépendre de l'intelligence d'un rapport objectif notre première expérience de la causalité psychologique, autant il est vrai que, se méprenant aussitôt sur le secours à attendre de cette expérience pour la théorie de la connaissance, il affaiblissait la portée de son analyse du « fait primitif », lorsqu'il se proposait d'y lire en quelque sorte ou du

moins d'en faire sortir un principe rationnel et universel d'explication. Il y a, chez Maine de Biran, un psychologue qui sait dans quelle direction se doit chercher la conscience de la liberté et un théoricien de la connaissance qui se flatte d'utiliser la psychologie du premier pour fonder la vérité de la science. Nul doute que le théoricien de la connaissance n'allât à sa perte, mais le psychologue fut souvent menacé d'être entraîné dans le naufrage de son compagnon.

Ce n'est pas cependant que Biran n'ait vu le danger !
« Si l'on franchit trop brusquement le passage du concret
« à l'abstrait ou qu'on identifie, comme l'a fait Des-
« cartes, la notion universelle au fait individuel, on
« risquera de spiritualiser le monde extérieur des corps,
« autant qu'on risque de matérialiser le monde intérieur
« des esprits, en voulant lui appliquer la loi de substance
« ou la condition d'objectivité absolue (1) ».

Ce passage du concret à l'abstrait, il ne fallait pas le tenter, mais, du moins, Maine de Biran s'appliquait à sauvegarder l'originalité du sens interne. Quand il découvre le fait primitif et la première certitude dans l'effort moteur volontaire, il s'interdit d'abord de dépasser l'affirmation de cette causalité primitive ou constitutive du moi. Sur le sujet qui fait effort et sur son existence en soi, considérée en deça du moment où cette existence se manifeste et se révèle à elle-même, cette première certitude ne nous apprend rien. Elle n'est

'1) Note de Maine de Biran sur l'idée d'existence (1824);
TISSERAND, *L'anthropologie de Maine de Biran*, Paris, 1909,
p. 52.

donc encore, à aucun degré, une expérience où nous saisirions immédiatement l'existence absolue d'une cause permanente. Elle laisse, si on peut dire, en dehors d'elle, et comme n'étant pas de sa compétence, l'existence de la cause, quand celle-ci n'agit pas. Pour qu'il en fût différemment, « il faudrait, dit Maine de Biran « que je fusse en même temps moi et un autre ; il faudrait « que je fusse le propre créateur de ma substance (1) ». En ce cas seulement, le sentiment intérieur de mon effort actuel porterait au delà de soi, une sorte de justification ou d'explication qui ferait la preuve de l'existence absolue de la cause agissante. De même, en ce qui concerne les conditions organiques sur lesquelles l'âme déploie son action, le moi n'a pas besoin de les connaître ou d'y penser pour produire l'effort. Position singulièrement forte, puisqu'elle dissocie l'expérience intérieure qui fournit la première certitude, et la connaissance de l'origine ou de l'essence de la force agissante.

Dès lors, « comment se fait le passage, s'il y en a un, entre le moi de la conscience et le moi absolu, ou entre le *fait* de l'existence individuelle aperçue ou sentie et la *notion* de l'âme dont nous ne pouvons nous empêcher de croire la réalité durable ? (2) ». En posant ainsi la question et en se référant, pour donner sa réponse, à une induction ou à une croyance par laquelle nous serions amenés à appuyer le « fait primitif » à l'existence

(1) *Œuvres inédites* de MAINE DE BIRAN, éd. Naville, t. III, p. 507.

(2) MAINE DE BIRAN, *Note sur l'idée d'existence*, loc. cit., p. 60.

de la force virtuelle » qui existe avant et après l'aperception interne du vouloir, Biran se condamnait à faire refluer jusque dans l'expérience intérieure du fait primitif le rapport objectif de causalité requis pour justifier l'induction, et, par là même, il logeait dans la place l'ennemi qu'il se proposait de combattre. Nous ne voulons pas insister sur ce point, ni sur le passage qui s'opère, dans la même doctrine, du plan de l'effort volontaire excluant, du moins à l'origine, toute connaissance d'une essence, à un autre plan d'expérience intérieure et de vie religieuse où se trouve réalisée « l'absorption du moi dans l'objectif pur. (1) »

Si nous avons rappelé ces difficultés, c'est qu'elles nous avertissent déjà qu'il faut, sans aucun doute, renoncer à demander que la même expérience soit une voie d'accès vers un sujet et vers une connaissance de l'objet. Mais elles nous convient, avant tout, à préciser la signification de l'expérience intérieure, si varié que soit dans les doctrines philosophiques le destin de cette expression. Cependant, sous la diversité des théories, deux principales fonctions se dégagent.

En un premier sens, l'expérience interne désigne simplement tous les faits qui, en raison de certaines relations qu'ils soutiennent entre eux, peuvent être appelés plus précisément psychiques, par opposition à ceux de l'expérience externe. Quant aux relations ou aux caractères qui servent à opérer une discrimination entre les deux groupes de données, ils peuvent être demandés, ou bien à une classification qui se fait spontanément à l'in-

(1) *Œuvres inédites* de MAINE DE BIRAN, éd. Naville, t. III, p. 529.

térieur de l'expérience elle-même, ou bien à une action de la pensée qui introduit au cœur de l'expérience quelque détermination suffisante pour différencier, à leur origine, les deux séries de phénomènes. Ainsi, quand la psychologie s'appuie volontiers sur une réalité première de nature neutre, étoffe commune d'une expérience qui deviendra, selon le cas, physique ou psychique, elle s'efforce de ne rien ajouter à ces « expériences pures » qui ne naissent de ces expériences elles-mêmes, en leurs affinités, et qui laisserait supposer le rôle agissant d'une pensée chargée d'opérer une attribution de ces données primitives, ici à la conscience, là au monde physique. « Pour autant que des expériences se prolongent dans le temps, entrent dans des rapports d'influence physique, se brisent, s'échauffent, s'éclairent mutuellement, nous en faisons un groupe à part que nous appelons le monde physique. Pour autant, au contraire, qu'elles sont fugitives, inertes physiquement, que leur succession ne suit pas d'ordre déterminé, mais semble plutôt obéir à des caprices émotifs, nous en faisons un autre groupe que nous appelons le monde psychique (1). » Et, pour ne pas dépasser ce point de vue, pour éviter tout recours à un sujet formel de la connaissance, il faudra, en effet, aller jusqu'à dire que les expériences pures se connaissent l'une l'autre, et que « le rapport que nous nommons connaissance n'est lui-même, dans beaucoup de cas, qu'une suite d'expériences intermédiaires parfaitement susceptibles d'être décrites en termes concrets (2) ».

(1) W. JAMES, *Archives de psychologie*, Genève, t. V, juin 1905, p. 11.

(2) *Ibid.*, p. 11.

En ce qui concerne la causalité psychique, on ne voit pas que l'expérience interne ainsi comprise puisse se flatter d'en décider immédiatement : tout au plus, aurait-on quelque raison de croire qu'un empirisme aussi radical ne sera pas suffisamment prévenu contre la tentation d'accueillir avec complaisance les témoignages d'une conscience confondue, au principe, avec les données concrètes de l'expérience pure.

Mais il n'en va pas de même si le discernement de l'expérience interne et de l'expérience externe est obtenu par une opération qui implique une forme, temps ou causalité, relevant d'un sujet de la connaissance. Car il ne pourra pas se faire, dès lors, que les conditions d'intelligibilité que la pensée impose à tout le donné ne soient valables aussi bien pour l'expérience externe que pour l'expérience interne. Celle-ci, au même titre que celle-là, devra se prêter à la recherche des conditions qui la rendent possible, qui lui assignent sa valeur, et nous apprennent s'il peut y avoir une science de l'expérience interne qui ne le cède en rien à la science de l'expérience externe, ou si, comme le pensait Kant, par exemple, l'impossibilité de découvrir dans les changements internes quelque chose de permanent et par suite de leur appliquer pleinement le principe de causalité ne frappe pas d'un plus haut degré de relativité la connaissance que nous en avons. Et, d'autre part, puisque les liaisons constitutives de l'expérience laissent hors de leurs prises l'activité intellectuelle qui leur donne l'existence, c'est du côté du sujet qu'on cherchera de préférence le moyen de justifier l'idée d'une libre causalité psychique ou son équivalent.

Ainsi, à ce premier point de vue, l'expérience interne n'a aucune signification proprement activiste : elle est un système d'images à côté d'autres systèmes d'images, et il appartient à la psychologie de décrire le type de vérité auquel il répond, et qui remplace une connaissance spéculative, dogmatique et rationnelle de l'âme humaine.

Mais, le plus souvent, dans la philosophie contemporaine, un rôle très différent est dévolu à l'expérience intérieure. Ce qu'on attend d'elle, c'est qu'elle produise une certaine sympathie de la conscience avec une réalité profonde dont nous ne percevons, dit-on, que l'écorce, tant que nous employons des concepts appropriés aux seules fins pratiques et utilitaires. Faut-il dire toutefois réalité ? Cette expression pourrait suggérer qu'une dualité persiste encore dans cette expérience entre un sujet et un donné, tandis que la conscience y doit, au contraire, être vraiment une avec la vie ou la causalité. Quand l'expérience intérieure se présente avec cette signification réaliste, elle ne parvient à se définir qu'à la faveur d'un certain dualisme dans la connaissance du réel : elle est destinée à sauvegarder, en face d'une connaissance intellectuelle dont la valeur se mesure à la vérité des relations établies par l'entendement, les droits d'une connaissance immédiatement certaine où la conscience est indiscernable de la force. Seulement, ce dualisme est obtenu par des procédés très différents les uns des autres et comporte des conclusions parfois opposées. Tantôt, l'expérience intérieure recueille ce que l'entendement ne peut atteindre, tout en laissant à celui-ci toute souveraineté dans son domaine. Tantôt l'expérience intérieure se définit par opposition à une

connaissance plus ou moins construite et artificielle, déclarée dès lors inférieure, incomplète ou relative à nos besoins, et sous laquelle il s'agit de ressaisir, à sa source, par une intuition privilégiée, une réalité spirituelle plus profonde. En ce cas, la justification de l'expérience intérieure est solidaire d'une théorie nominaliste de la science, comme on le voit, par exemple, dans le phénoménisme d'un Berkeley qui s'oriente par sa critique phénoméniste de la connaissance et par son retour à l'immédiat psychologique, vers un spiritualisme volontariste. Tant qu'on ne savait pas que la métaphysique de M. Bergson le conduirait à conférer à l'intelligence qui atteint la matière lestée de géométrie et à l'intuition qui atteint la vie un égal pouvoir, chacune en son genre, de saisir l'absolu, on était fondé à croire que la philosophie de la durée s'établissait principalement par le moyen d'une critique de la connaissance scientifique et des habitudes de la raison spéculative, par un appel à une intuition capable de rompre avec les procédés utilitaires de l'intelligence. Il est permis de supposer que, dans le développement historique de la doctrine, cette critique des procédés utilitaires de l'intelligence, cet effort pour « aller chercher l'expérience à sa source ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine (1) », bref, ce retour à la réalité immédiate, a préparé et précédé, parallèlement à la distinction de la matière et de la vie, la détermination de l'esprit en intuition d'une part, en intelligence d'autre

(1) *Matière et mémoire*, 2^e éd. 1900, p. 203.

part. On peut affirmer, en tout cas, que M. Bergson insistait davantage dans ses premiers ouvrages sur les dangers d'appliquer à l'intuition de la vie spirituelle les habitudes utilitaires de l'intelligence que sur la puissance positive de l'intelligence dans son domaine, et beaucoup de critiques ne se sont mépris qu'à moitié qui ont vu surtout dans cette philosophie une critique pragmatique de la connaissance scientifique.

Non moins significatives et, à notre sens, plus fécondes, sont les philosophies qui, au lieu de retrouver une certitude intuitive, en passant d'abord par une théorie nominaliste de la science, vont tout droit à la reconnaissance pleine et entière du savoir rationnel, mais réservent les droits d'une expérience d'un autre genre qu'il serait faux de caractériser sans précaution par l'irrationalité de son objet et de ses procédés : autre que la connaissance rationnelle par la nature des certitudes qu'elle apporte, elle l'est, sans doute, mais non pas nécessairement ou inférieure en valeur ou, au contraire, élevée au-dessus de toute critique, comme ont fait si souvent des philosophies romantiques. On définirait, ce semble, cette méthode avec plus de justesse, en disant qu'elle ne suppose pas tout d'abord que la législation exercée par les catégories de la connaissance sur la totalité de la nature autorise à faire de la pensée humaine exclusivement un entendement, et à ne voir en elle qu'une fonction chargée de déterminer les conditions d'un savoir objectif. Particulièrement, en ce qui concerne la causalité du sujet, on ne croira ni que cette causalité s'épuise dans le pouvoir de découvrir des rapports entre les objets, ni qu'on doive comprendre

l'action de la cause que nous sommes sur le modèle de la causalité naturelle qui se ramène à un rapport de liaison nécessaire. En un mot, on tend, selon cette inspiration, à relever, à côté de la certitude que nous apporte et sur la pensée et sur les choses, l'action de comprendre le donné, une certitude d'un autre genre, principalement appuyée à l'action par laquelle le sujet introduit ses décisions personnelles dans la suite des états psychologiques et, par eux, dans l'univers.

Nous douterions moins de ce double pouvoir si nous n'avions un penchant à subordonner notre expérience intérieure aux règles de l'entendement. Malebranche énonçait le programme que doit suivre toute investigation de cette expérience, lorsqu'il disait que le sentiment intérieur de notre liberté ne nous trompe pas, mais qu'on peut, « en pensant à des raisons abstraites qui nous empêchent de nous sentir nous-mêmes, se persuader qu'il n'est pas possible que l'homme soit libre. » (1) Or, ce sont ces raisons abstraites ou raisons d'entendement qui, en interférant avec la certitude née de l'action, ne nous empêchent pas seulement d'ajouter foi au sentiment intérieur : elles suscitent dans la conscience un travail fécond de nous-mêmes avec nous-mêmes pour surmonter l'antinomie de l'expérience intérieure et des règles par lesquelles nous inclinons à la juger, au même titre que tout autre donné, et non sans quelque apparence de vérité, puisque de telles règles permettent seules de lier les éléments psychologiques de l'action. Plus que tout autre, Malebranche nous invite à ne pas perdre de vue ces éléments psychologiques et les liaisons qu'ils sou-

(1) *Premier Eclaircissement sur la Recherches de la Vérité.*

tiennent, lui qui construit sa philosophie de la liberté sur la négation de toute efficace physique chez l'homme, Dieu seul produisant en nous les motifs physiques, les changements naturels qui en découlent selon les lois générales, et ne nous laissant de causalité que dans l'acte par lui-même inefficace, et pourtant décisif, où nous consentons. Que nous reste-t-il donc puisqu' « il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions, » (1) sinon de pousser aussi loin que possible l'analyse de ces motifs, afin de ne pas faire commencer trop tôt notre expérience intérieure de la liberté et de ne pas la substituer, d'une manière illégitime, à la connaissance de ce que Dieu ou la nature font en nous ?

Cependant, la plus grande difficulté surgit et le problème ne fait que de se poser, après qu'on a rendu plus manifeste l'existence d'une causalité psychologique. Car il se pourrait que l'expérience intérieure nous avertisse de l'action de la cause que nous sommes, mais sans nous ouvrir une vue sur cette cause elle-même ou, en d'autres termes, que nous fussions assurés de la causalité de la cause et non de ce qu'il faut entendre par le sujet qui agit. Or, non seulement les philosophies de l'expérience intérieure n'ont pas assez distingué ces deux questions, mais, surtout dans la période contemporaine, elles n'ont pas évité de confondre d'emblée l'expérience intérieure de la causalité avec une connaissance de ce qu'est le sujet lui-même dans l'absolu. L'expérience intérieure, dans les philosophies qui y ont eu recours, est devenue de plus en plus une connaissance donnant lieu à ce qu'on

(1) Id.

pourrait appeler. si les mots ne juraient entre eux, un empirisme métaphysique ; elle a été détournée de sa fonction propre, et son pouvoir a été singulièrement élargi ; en elle ont cherché refuge ou accueil les doctrines ayant besoin de justifier de quelque manière un élément dépassant la connaissance intellectuelle. Ainsi, il a paru plus d'une fois, soit qu'il fût question de la vie morale, de la vie religieuse, ou de la vie esthétique, que l'expérience intérieure nous pouvait mettre en contact immédiat avec un objet inaccessible par tout autre procédé de l'intelligence ; au lieu de faire de l'expérience intérieure une voie d'accès vers un sujet, on l'a convertie en un moyen d'appréhender un objet dont le sujet reçoit sa puissance d'agir ou la lumière qui l'éclaire. En ce qui concerne la liberté, le problème est important au plus haut point, semble-t-il, de distinguer entre une expérience intérieure qui, en nous garantissant que nous possédons quelque causalité, nous incite à nous rapprocher méthodiquement du sujet qui l'exerce, et une expérience intérieure qui prétend nous faire saisir, d'une même intuition, sous les actes concrets où elle affleure, la causalité et l'être qui la possède.

Ce réalisme dérive d'une interprétation, à notre sens inexacte, des rapports de l'intelligence et de la causalité psychologique. Que l'on considère d'abord, en effet, que l'intelligence est ouvrière de discontinuité pour lui opposer l'intuition, ou que l'on essaye de nous plonger dans le flux de l'expérience pure pour faire apparaître ensuite ce qu'il y a d'artificiel dans les procédés intellectuels de morcellement, on tend vers une même démonstration, commandée par une même définition de l'in-

telligence, faculté dont il y a lieu de redouter qu'elle ne s'immisce dans l'appréhension du réel et notamment du réel psychologique qui est la continuité même. Puisqu'on met sur le compte de l'intelligence tout ce qui semblerait attester dans cette continuité des ruptures ou des commencements, c'est la continuité dans son indivisible devenir qui sera non seulement la réalité, mais la force, et, s'il le faut, la causalité libre. Et, comme l'expérience intérieure ne recevrait un caractère intellectuel qu'en perdant tout contact avec le réel, elle risque de manquer aussi son objet, si elle rehausse la signification de quelques actes au détriment de la continuité. Sur l'étoffe dont celle-ci est tissée, de tels actes peuvent bien broder quelques fils d'or, mais sans rompre la continuité de la trame. Ainsi l'expérience intérieure se trouve promue au rang d'une intuition qui coïnciderait non pas seulement avec l'acte libre, mais avec la force évolutive dont il n'est que la pointe mobile et qui, au delà et en deça, fait la liaison réelle de toutes nos volitions. A quelque profondeur dans le courant, on ne soupçonne plus rien des remous qui agitent la surface.

Mais, outre qu'il est impossible de mettre sur le même plan l'intuition que nous aurions de cette force évolutive et l'intuition d'actes libres dont on attendrait, au contraire, qu'ils fussent incompatibles avec l'idée d'une évolution continue, il importe de rappeler que seule l'intelligence peut créer la continuité, soit entre les éléments d'un acte, soit entre nos actes, et qu'elle se met au service de nos volitions non pour les confondre en un même flux, mais pour faire produire aux motifs toute la spiritualité qu'ils condensent. Ne pas se tenir à

ce point de vue, c'est manquer la liberté tout en se méprenant sur la véritable fonction de l'intelligence.

L'analyse de la volition nous a permis, en effet, de retrouver et de justifier dans leur intime solidarité, sans cependant les confondre, sans les mettre sur le même plan, deux caractères que les systèmes philosophiques ont constamment maintenus, à quelque degré dans l'acte libre : motifs ou actes fournissent l'équivalent de la spontanéité et de la contingence, tandis que l'équivalent de la rationalité ou plutôt l'aptitude à la rationalité vient de l'intelligence qui travaille à rétablir et à introduire autant de continuité qu'il est possible dans l'histoire de nos actes. Ainsi se trouve préparé un terrain où peut grandir la liberté morale, si du moins les pensées que nous y semons conviennent à ce dessein. Et grâce à l'intelligence, ni le motif ne se termine à soi, ni nous ne pouvons sur lui seul épuiser l'idée que nous devons nous faire de la liberté.

La différence nous paraît donc radicale entre une intuition qui, dans la causalité de la conscience, se flatte d'atteindre immédiatement toute la réalité du sujet ou de la force qui exerce la causalité, et une intuition qui demande seulement à l'action d'être toujours capable de rappeler la conscience au sentiment de son pouvoir et de nous convier à une réflexion sur l'étendue et la nature de ce pouvoir. Car la fonction spécifique de l'intuition est alors d'être l'origine et le premier moment d'une expérience intérieure qui, appuyée sur l'acte et secourue par la réflexion, fait peu à peu surgir, en l'obligeant de se déployer et en quelque sorte de s'ouvrir, le sujet de l'action, avec ses formes constitutives, avec sa

vérité propre, non pas imitée des formes de la connaissance intellectuelle et de l'entendement, mais révélatrice de la conscience.

Quelles conséquences vont suivre pour l'idée de la liberté ? Nous allons peu à peu les découvrir. Pourquoi la plupart des philosophies de la liberté sont-elles en méfiance devant l'expérience intérieure et ne lui demandent-elles que très parcimonieusement son appui ? Pourquoi préfèrent-elles une justification spéculative à l'évidence d'une intuition ? Ce ne sont point seulement les méprises de l'intuition qu'elles redoutent. Elles craignent que le témoignage de l'expérience intérieure ne soit invoqué en faveur d'une liberté définie de telle sorte qu'on ne verrait plus comment elle se distingue d'une force de la nature. L'expérience intérieure, si c'est une intuition qui va au cœur de l'être et de l'action, suggère une telle définition, et il y a un spiritualisme naturaliste tout disposé à la recueillir. Mais ce devrait être à la condition d'abandonner quelques-uns des éléments les plus essentiels de l'idée de liberté et avant tout celui du libre arbitre qui répugne à faire partie de la nature. Si l'intuition pouvait, dans le devenir psychologique, nous donner l'expérience complète de la liberté, ce ne serait pas assez que ce devenir fût une suite de créations ou de fulgurations : il faudrait que, côtoyant perpétuellement l'expérience de ce devenir, l'intuition contînt en même temps l'image d'un devenir contradictoire : ce qui jure et avec l'intuition et avec le devenir lui-même. L'équivalent du libre arbitre, c'est l'invention imprévisible des formes et des idées. Or, l'intuition ne peut atteindre dans l'invention un caractère par où

cette invention s'opposant contradictoirement à une autre qui était possible laisserait voir dans l'acte qui la produit un choix qui aurait pu n'être pas. On s'attendrait donc à ce que, sur la foi de cette intuition, la liberté ne différât pas d'un devenir en progrès, traversé par des moments où la causalité psychologique affleure plus nettement. Mais cette concession en entraînerait bientôt d'autres, au bout desquelles l'intuition, suppléée qu'elle serait par une pensée impatiente de rationaliser ce devenir, n'aurait plus d'objet. Aussi l'on conserve le libre arbitre pour que l'intuition puisse dans la causalité en acte saisir la force absolue qui s'exerce en elle, et l'on ne voit pas qu'on naturalise par là l'idée de liberté.

Il y a lieu de dire, au bénéfice des philosophies de la liberté morale qui n'attendent rien que du progrès rationnel des idées et des sentiments par l'activité intelligente du sujet, que, par une vue plus exacte du problème, elles renoncent à l'idée du libre arbitre. Dans ces philosophies, l'expérience intérieure s'intellectualise au point de ne faire qu'un avec la raison jouissant en quelque sorte de soi, et c'est la raison elle-même qui, pour mieux jouir de sa richesse, recule toujours plus loin, jusque dans l'inconscient, les limites du travail qu'elle accomplit, afin de se rendre transparentes toutes les phases de la vie psychologique qui ont abouti à l'acte : l'inconscient est le moyen dont se sert la raison pour mieux affirmer sa suprématie.

Pour nous qui ne demandons à l'expérience intérieure ni de nous donner l'expérience immédiate du sujet de la liberté, ni de rapprocher l'action de la liaison intelligible de ses éléments au point que nous ne puissions plus

mesurer notre liberté qu'à notre progrès vers le déterminisme rationnel, nous devons chercher une autre voie.

Les philosophies de la liberté ne se réservent pas, en général, la possibilité de faire appel à l'expérience intérieure pour approprier l'idée de la liberté aux diverses fonctions qu'elle remplit dans la vie spirituelle. Les principes spéculatifs sur lesquels elles reposent, les obligent de se garder surtout des attaques venant de principes opposés : ainsi s'affrontent dans l'histoire de la pensée, le déterminisme et les philosophies de la liberté, comme s'il importait surtout de ménager au sein du déterminisme physique une place à la contingence. Dès lors, on n'a plus le choix qu'entre le oui et le non : c'est du côté physique que la liberté cherche à défendre ses droits, et elle reçoit du même coup tous les caractères qui la définiront.

Cette méthode n'est-elle pas pourtant aussi insuffisante que le serait une méthode qui, dans le domaine du savoir, se limiterait à garantir les droits de la pensée sans se mettre en peine de chercher quelles sont les différentes fonctions que remplit cette pensée dans l'organisme de la connaissance ou, en d'autres termes, quelles sont les différentes catégories qui spécifient l'activité du « je pense » ? C'est l'usage de la pensée dans les sciences et dans la connaissance du réel qui est seul capable d'en révéler la fécondité en nous faisant suivre, dans les différents objets du savoir, les déterminations immanentes par où elle manifeste l'exigence universelle d'intelligibilité qui est en elle. A son tour, pourquoi la liberté demeurerait-elle la forme suprême de l'action, mais de telle sorte qu'on doive s'interdire de chercher

ce qu'elle devient, selon le mot de Biran, « dans l'homme concret que nous sommes », où elle doit se faire valoir au travers des données psychologiques, où elle ne paraît jamais pouvoir se manifester complètement, où l'on dirait qu'elle va parfois jusqu'à s'aliéner elle-même, s'il était possible de comprendre que cela fût. La liberté ne déchoit pas de son rang quand on fait servir l'expérience intérieure au discernement de ce que nous appellerions les « catégories de la liberté (1) », s'il n'y avait

(1) Cette expression se trouve chez Kant, dans l'*Analytique de la Raison pure pratique*, Kant's Gesammelte Schriften. Berlin, Reimer, t. V, page. 65. Traduction Picavet. F. Alcan, 1902, p. 115). L'amour de la symétrie pousse Kant à développer l'étude de la raison pratique dans le cadre des divisions adoptées par lui pour la critique de la raison spéculative, avec cette importante réserve néanmoins, que l'*Analytique de la Raison pure pratique* est obligée de renverser l'ordre suivi dans l'*Analytique de la Raison spéculative* : comme il ne s'agit plus ici d'objets à connaître ou à déterminer à partir d'une multiplicité ou d'un « divers » primitif, mais d'une volonté qui produit elle-même ses objets, il faut s'appuyer d'abord sur un principe pratique suprême pour aller de là aux concepts par lesquels ce principe détermine *a priori* un objet pour la volonté et ensuite à « l'effet pratique » sur la sensibilité du sujet. Ces concepts sont ceux du bien et du mal qui se trouvent ainsi, dans la doctrine de Kant, subordonnés à la loi morale et produits par elle. C'est à ce moment que Kant est amené à établir un parallélisme entre l'action du « Je pense » qui détermine le « divers » grâce aux concepts de l'entendement et aux intuitions pures de la sensibilité, et l'action d'une volonté qui doit inévitablement se réaliser dans le monde sensible pour soumettre la diversité des désirs à l'unité de la conscience d'une raison pratique. A la faveur de cette idée que le bien et le mal sont des modes de la causalité par liberté puisque, dans les deux cas, c'est l'adoption d'une loi par la volonté qui fait de la volonté à la fois une volonté libre et une volonté morale,

lieu de craindre que cette expression ne suggérât à faux que ces catégories astreignent nos actions à se modeler sur elles, alors que nous les considérons ici

même quand cette loi se borne à imprimer la forme de l'universel à des mobiles empruntés à la sensibilité, Kant se pose le problème suivant, d'un point de vue général : dans toute l'étendue du bien et du mal, y a-t-il des concepts pratiques *a priori*, ou catégories, qui permettent de subordonner à la causalité par liberté, la diversité des désirs ? Or, pour découvrir ces concepts, Kant a recours à cette idée que les actions de la volonté libre devant se réaliser dans le monde sensible, donc dans la nature, ne peuvent l'être que conformément aux catégories de l'entendement, puisque ce sont elles qui nous servent en général à penser l'existence d'une nature.

On a donc le droit, selon Kant, d'utiliser le tableau des fonctions de l'entendement pour construire la liste des catégories de la liberté en les appropriant au service qu'elles doivent rendre ici, et qui est de montrer comment la causalité par liberté par rapport aux actions qu'elle produit dans le monde sensible, se détermine diversement, mais jamais empiriquement, même lorsqu'elle ne fait que convertir en règles d'action des mobiles ou des tendances subjectives.

Quoi qu'il y ait là d'artificiel, le tableau des catégories Kantienues donne l'indication d'un problème dont on apercevrait mieux la signification, si la causalité par liberté se trouvait nettement dissociée de l'idée d'une causalité se déterminant par une loi rationnelle. Car, comme on le voit clairement dans la « *Typique du jugement pratique* » c'est par la médiation de l'idée de loi que Kant peut demander à l'entendement de servir à expliquer que nos actions, produites par une causalité qui se détermine librement à agir, se réalisent aussi dans le monde sensible et le soumettent pratiquement aux lois rationnelles de la vie morale. Si l'idée de liberté ne retenait pas constamment dans l'œuvre de Kant, ce caractère d'avoir été primitivement justifiée par un usage supra-sensible légitime d'un concept de l'entendement, la causalité de la raison ne pourrait trouver dans l'entendement, faculté des

comme différentes formes de la causalité de la conscience, qui nous apparaissent dans la réflexion que nous faisons sur nos actes.

Quand nous avons étudié la causalité de la conscience, nous avons, en effet, évité avec soin d'en préciser la nature par des déterminations qui puissent faire préjuger dès ce moment de l'idée qu'on doit avoir de la liberté : cette causalité garantit l'usage que nous pouvons faire de l'idée de liberté, elle ne nous dit pas quels caractères possédera la liberté réelle du sujet. Tout ce que nous savons, c'est que nulle détermination par des idées, par des éléments psychologiques, non pas même par des liaisons de pensées, n'est capable de suppléer l'acte du sujet. En ce sens, la liberté est sauve, s'il est vrai que le sujet de l'action fait sentir son influence par une causalité que l'on peut indéfiniment diminuer, mais jamais annuler, parce qu'elle est au delà de toute synthèse de conditions déterminantes. Or, l'idée du libre arbitre, à moins qu'on ne lui donne ce sens large que nous venons d'indiquer, est déjà une spécification de l'idée de liberté, car elle ne suppose rien moins qu'un affranchissement radical par rapport aux données psychologiques de l'acte et une causalité décidément rejetée en dehors de tout contact avec des éléments

lois, le schème d'une loi de liberté : le dualisme de la raison pratique et de la raison spéculative fut demeuré complet. Les catégories kantiennees de la liberté ne peuvent donc être qu'une transposition des catégories de la nature, parce que l'entendement joue par rapport à la causalité libre un rôle foncièrement analogue à celui qu'il a par rapport au « Je pense » : il rend possible un usage immanent de la raison dans le domaine spéculatif et dans le domaine pratique.

concrets de la vie spirituelle ; elle rend inutile au surplus l'expérience intérieure, puisque le libre arbitre ne peut être ici l'objet ni d'une intuition ni d'une expérience, quelle qu'elle soit.

Qu'on n'invoque pas le sentiment de l'indifférence du vouloir ni de l'indéterminisme ; nous avons, croyons-nous, établi que, contrairement à l'apparence, ce sentiment s'explique par une méconnaissance spontanée de la causalité de la conscience et de la nature vraie de la volition. Est-ce à dire que l'idée du libre arbitre ne doit avoir aucune valeur ? Ce n'est pas notre pensée ; mais, si nous découvrons un équivalent du libre arbitre, ce ne pourra être que d'une manière qui insère cette idée, profondément transformée, dans l'expérience concrète du sujet de l'action. Ainsi la causalité de la conscience sauvegarde l'idée de la liberté, mais nous laisse en suspens quant au genre de liberté que nous possédons. En un sens, la causalité de la conscience est toujours complète et ne saurait subir aucune diminution ; en un autre sens, nier que notre liberté n'est pas ou ne paraît pas toujours égale, serait aller contre l'expérience la plus certaine. Mais avons-nous le moyen de dépasser cette affirmation beaucoup trop générale et de procéder à l'étude des « catégories de la liberté » ?

Ce n'est pas l'entendement qui nous fournira ce moyen. La causalité de la conscience n'est pas la causalité d'une cause dont l'action serait simplement soustraite à certaines conditions qui règlent l'usage de l'idée de causalité dans le monde des phénomènes. La liberté n'est pas le caractère d'une cause affranchie des restrictions auxquelles l'entendement est soumis quand il dé-

termine le caractère des causes dont les effets dépendent les uns des autres dans le temps. Puisque l'entendement ne donne pas l'instrument intellectuel qui permettrait de penser l'idée de liberté, il n'y a pas lieu d'expliquer par lui, comment la liberté se réalise dans la nature. La causalité de la conscience pénètre dans les faits psychologiques qui entourent un acte et qui sont le contenu de la volition : mais comment la ressaisir en eux ? La liberté n'est pas l'expression théorique de cette causalité ; elle correspond dans une conscience à ce que la causalité devient pour nous dans les actions concrètes que nous accomplissons. Ni la liberté ne peut être, une fois pour toutes, définie d'une manière spéculative, de telle sorte qu'entre elle et la personnalité qui se fait ou se défait à travers des péripéties multiples on ne voie plus aucune commissure, ni elle ne peut être l'objet d'une intuition qui nous dispenserait de la chercher dans la vie psychologique où elle s'inscrit. Une autre voie s'offrirait à nous, si nous trouvions dans la conscience un élément apte à faire sentir diversement la présence d'une causalité libre dans la vie du sujet et à indiquer comment nous pouvons nous approprier cette liberté.

§ 2. — LA CROYANCE A LA LIBERTÉ ET LES CATÉGORIES DE LA LIBERTÉ

Quel élément pourrait remplir cette fonction ? Ce ne sera, en tout cas, ni une donnée homogène aux autres données psychologiques, ni un savoir. Car un savoir, quelque incomplet ou imparfait qu'il soit, est tenu de se

régler sur les principes de toute connaissance, et c'est une tentative condamnée par avance de rapprocher dans un même genre de certitude la liberté, d'une part, et, d'autre part, tout objet dont nous ne pouvons rien dire sans que notre affirmation ait pour ressort intellectuel l'idée du nécessaire. Comment la causalité de la conscience serait-elle la matière d'un savoir ? Il faudrait que le sujet, s'effaçant de l'action au moment où il la produit, devint pour lui-même un objet, et, dans l'acte en voie d'accomplissement, enveloppât en même temps les conditions intellectuelles d'un savoir sur l'acte déjà fait. Il est vrai que l'idée de liberté subsiste confusément dans l'inspection rapide, encore adhérente à l'acte, des conditions qui tendent à se présenter comme déterminantes de la volition. Mais ce n'est point là saisir la liberté en acte par une certitude qui adopterait la forme d'un savoir. Et nous ne pouvons pas fonder plus d'espoir dans une donnée psychologique, si privilégiée qu'elle soit, qui ferait reposer la certitude de la liberté sur un sentiment immédiat dont il n'y aurait rien de plus à dire, sinon qu'en l'éprouvant, nous éprouvons la causalité pendant qu'elle s'exerce.

Si la causalité de la conscience est liberté, je ne le sais pas tout d'abord et n'ai aucun moyen de le savoir. Ma liberté revêt si souvent le masque de la nécessité ! Elle est sujette à tant d'oscillations ! La faut-il considérer comme un caractère permanent de mon existence personnelle ? Ou bien se constitue-t-elle, se défait-elle avec le sujet que je suis et que je deviens quand j'agis ? S'interrompt-elle, se fixe-t-elle à des niveaux différents de la vie spirituelle ? Nulle donnée immédiate de la vie

psychologique ne peut m'en avertir. Si une philosophie s'appuie sur une donnée de ce genre, je crains que la liberté ne soit compromise dès que ce sentiment, comme il doit arriver, partagera le sort de tous les faits psychologiques et, pas plus qu'eux, ne sera soustrait à une analyse, qui décèlera l'illusion dont nous sommes le jouet, en transportant à une donnée immédiate de la conscience un caractère de liberté qui ne saurait être en aucun cas un élément concret de l'acte singulier que nous accomplissons. Je ne sais rien de ma liberté, si ce n'est qu'elle n'est jamais une possession d'état, et que chacun de mes actes remet en question l'idée que l'ai le droit d'en avoir.

Il est vrai que je trouve en moi, contemporaine de quelques-uns de mes choix, une croyance à la productivité de ma vie spirituelle. Mais que vaut cette croyance ? Que signifie-t-elle ? Et à quoi bon une croyance ? Ne puis-je donc voir à l'œuvre ma propre causalité ?

En posant ainsi la question, on oublie la difficulté essentielle. Les motifs de mes choix ne sont efficaces qu'autant qu'ils sont déjà eux-mêmes la suite d'un ou de plusieurs actes antérieurs. Les données psychologiques où se prépare la décision ne comptent qu'autant qu'elles sont le reflet de ces actes. Mais je n'ai pas d'intuition qui me mettrait à la source même de l'acte. Si j'avais une telle intuition, je me verrais comme condition déterminante de l'acte. La causalité de la conscience serait remplacée par la causalité de l'idée. On ne peut se voir, soi agissant, qu'on ne prédétermine aussitôt l'acte et qu'on ne lie la causalité de la conscience à une condition, fût-ce même à la seule idée du moi. La cons-

science ne peut se retourner sur soi pour voir se dédoubler sa propre causalité en une image d'elle-même, car cette image prendrait le pas sur la causalité véritable, et, au lieu de la refléter, en deviendrait la condition. A tout le moins, ce serait une relation qui se trouverait substituée à la causalité psychologique. Ce que l'entendement peut atteindre de la causalité tient dans un rapport synthétique entre des phénomènes qui se succèdent dans un certain ordre. Mais, ni l'hétérogénéité d'une condition psychologique et de ses effets, ni sa propriété d'être antérieure à ces derniers ne fondent une causalité propre à justifier ma croyance en une productivité affranchie des conditions par lesquelles j'explique tout objet donné.

Ici, l'objet à expliquer est une décision entourée par des éléments psychologiques qui ne me feront jamais défaut, si complexe que soit l'expérience où je les rassemblerai en les liant. La causalité de la conscience m'échapperait toujours si je ne pouvais la développer qu'en un réseau de rapports où je construirais de mes propres mains le déterminisme de ma vie volitive. Ainsi une conscience qui ne peut, en effet, se voir, au moment où elle agit, sans se laisser déterminer par derrière soi, devrait renoncer à qualifier sa causalité en fonction de l'idée de liberté.

La liberté ne commence qu'au moment où, dans une décision concrète dont nous ne pouvions éviter de nous représenter les conditions, se découvre à nous, comme par une sorte de choc, un surplus de réalité spirituelle que la pensée entreprend de s'incorporer. Telle est l'origine d'une expérience intérieure dans laquelle la pensée

se travaille pour s'égaliser à la causalité de la conscience. La liberté manque à sa propre idée si elle demeure enfermée dans une définition spéculative. Elle ne se produit qu'autant qu'elle est l'enjeu d'une expérience intérieure qui, se renouvelant et se transformant par l'action elle-même, est constamment sollicitée d'aller plus loin qu'il ne lui semblait d'abord qu'elle dût aller dans la découverte de la productivité spirituelle qui soutient tous nos actes. L'intuition de cette productivité nous est interdite, mais il y a une réflexion de cette productivité sur elle-même qui en développe la signification et nous permet de la ranger sous l'idée de liberté, pourvu que nous sachions refouler l'entreprise toujours renaissante de l'entendement qui s'applique à discerner dans la spontanéité apparente de nos actes le déterminisme de leurs éléments.

Par ce redoublement de l'acte dans une réflexion qui s'approprie la causalité de la conscience, naît une croyance qui raconte l'histoire de notre liberté. Croyance parce qu'elle remplit trois conditions : de correspondre à l'élément pratique de la vie spirituelle, puisqu'elle naît avec l'acte, et ne dure que par une réflexion sur l'acte, — de se référer à la causalité d'un sujet qui est au delà de toute détermination par un savoir, — et enfin d'envelopper des idées où se précise pour nous et par nous, sur différents plans, la signification que revêt cette causalité pour une conscience attentive à ses propres choix.

Ce n'est donc pas de l'opposition et de la contradiction des passions que naît, par une sorte d'usure du déterminisme, une expérience de liberté ou plutôt de

libération à l'égard des forces qui nous maintenaient en esclavage. Dans toute décision quelque peu profonde nous éprouvons qu'il y a un élément réfractaire à ceux de nos procédés intellectuels qui s'appliquent à l'étude du donné. C'est la pression de cet élément sur l'expérience intérieure qui suscite la méditation où naît, sous la menace constante d'avoir à céder aux exigences de l'entendement, une croyance qui précise, rectifie et justifie à la fois notre première certitude de productivité. Et en devenant l'histoire d'une croyance, l'expérience intérieure de la liberté devient aussi l'histoire des idées par lesquelles cette croyance échappant ainsi à la pure subjectivité d'un sentiment, fait apparaître les catégories de la liberté. Chacune de ces idées ou de ces catégories opère comme une cristallisation de la croyance. A aucun moment, la causalité qui traverse toute cette histoire n'est l'objet d'une certitude statique qui nous dispenserait de prolonger notre méditation, et, au surplus, si le contact se perdait entre ces catégories et les actes concrets qu'elles nous permettent de ressaisir par le dedans, notre croyance elle-même n'aurait plus d'objet. Car elle n'est pas sur le prolongement d'une définition systématique et conceptuelle de la liberté, affectée seulement d'un caractère d'incertitude. La croyance à la liberté ne porte pas sur la réalité plus ou moins probable (1) de ce que nous suggère le con-

(1) Nous sommes donc, semble-t-il, aussi loin que possible d'une théorie de la croyance à la liberté qui se rattacherait à celle présentée par le néo-criticisme. On connaît les grandes lignes de cette théorie. Il n'est pas sûr cependant qu'on puisse discerner sans ambiguïté l'idée centrale qui en fait l'unité.

cept philosophique de la liberté. Pas plus que la liberté, elle n'est séparable de l'expérience qui revient sur nos

Renouvier, on s'en souvient, établit d'abord par l'analyse du fait volontaire, la nature de la liberté. C'est « l'automotivité représentative » réelle dans les actes réfléchis et délibérés qui est la volonté humaine. La volonté, pas plus que la liberté n'est une faculté mystérieuse : elle est « un fait qui intervient dans les lois » (a) ; elle est « inhérente à ce groupe de lois et de phénomènes qui est l'homme » (b) ; elle est une donnée et un caractère des phénomènes devant lesquels il faut s'arrêter si l'on veut éviter « le procès antérieur à l'infini » (c). D'autre part, si on ne dépasse pas cette donnée, la liberté n'est encore que probable. Nous constatons un phénomène ou un caractère du phénomène. Mais la liberté est-elle apparence ou réalité ?

Il ne manque pas de raisons à donner en faveur de la nécessité : la science positive, le déterminisme. Il n'y en a pas de moins bonnes à donner en faveur de la liberté : la responsabilité et la morale. Néanmoins, au terme, il n'y a pas de démonstration de la liberté. La croyance spontanée à la liberté enveloppée dans le fait intérieur de la représentation automotrice, cherche une garantie de sa valeur et n'en trouve aucune qui rende son affirmation nécessaire. La croyance à la liberté ne peut être qu'une œuvre de liberté. L'affirmation de la liberté est une affirmation morale, une affirmation libre. Toute certitude est croyance parce qu'il n'y a pas de certitude qui ne suppose et ne réclame l'intervention libre du sujet dans le jugement. La certitude de la liberté est la croyance par excellence, puisque la liberté intervient dans la constitution de toute certitude. Ainsi la croyance à la liberté, en se cautionnant elle-même, nous évite de chercher une certitude que nous n'atteindrions jamais.

Mais cette théorie de la croyance à la liberté dérive-t-elle

(a) RENOUVIER, *Essais de Critique générale*, Paris, 1875, *Deuxième Essai*, II, p. 359.

(b) *Loc. cit.*, p. 360.

(c) *Loc. cit.*, p. 366.

décisions pour s'emparer, autant qu'elle le peut, de la causalité dont elles témoignent. Entre les faits psychologiques qui, laissés à eux-mêmes, nous ôteraient plu-

de l'analyse des jugements constitutifs de la volition ou de l'analyse des conditions du jugement en général ? Nulle part nous ne voyons que Renouvier distingue cette question, et c'est là, pour aller à l'essentiel, que nous paraît résider la faiblesse de cette doctrine. Après avoir étudié les conditions universelles de la certitude et avoir indiqué le moment où ces conditions, fournies par la raison pure, doivent être inévitablement complétées par une intervention du sujet pour se convertir en une affirmation de vérité, Renouvier croit pouvoir faire bénéficier la croyance à la liberté des résultats qu'il a obtenus par l'examen de la nature de la certitude. Or, il ne pouvait invoquer en faveur de la liberté le rôle du sujet dans le jugement que s'il avait commencé de prouver que l'acte par lequel le sujet décide en dernier ressort de la vérité ou de l'erreur est identique à l'acte par lequel, dans une décision, le sujet fait de certains jugements des motifs capables de déterminer le choix ; ou encore, en employant un langage moins éloigné de celui du néo-criticisme, est-ce que le caractère d'un phénomène intellectuel, qui fait de celui-ci une affirmation portant sur le vrai, est identique au caractère d'un phénomène intellectuel qui fait de lui un motif automoteur ? Si la croyance par laquelle je m'assure de l'existence de ma liberté, n'a pas comme point d'application un jugement engagé dans une décision concrète du vouloir, c'est une croyance en l'air, une croyance qui accompagne un jugement tout spéculatif sur l'existence de la liberté humaine, et dont on ne voit pas comment il se relie à l'analyse de la volonté libre. Aussi bien, Renouvier aperçoit ces conséquences, quand, plusieurs fois, et notamment dans l'exposé du dilemme de Lequier, il indique que « si la liberté des résolutions humaines est réelle — entendons à l'égard de certaines résolutions, car la thèse de la liberté ne va pas au delà — la liberté s'applique au dernier jugement qui motive l'acte libre et non pas seulement à l'acte proprement dit d'une volonté, car il n'y a pas de volonté indifférente en ma-

tôt l'idée de tout ce que notre vie peut comporter d'imprévisibles initiatives, et l'acte en deçà duquel nous ne pouvons remonter, la croyance à la liberté

tière d'actes réfléchis (a) ». Faire commencer la liberté au jugement qui motive l'acte et non pas à l'acte d'une volonté indifférente, c'est dire que le libre arbitre est un jugement en acte, mais Renouvier ne nous dit pas si ce dernier jugement est libre dans le moment qu'il devient un motif ou en tant qu'il est une affirmation portant sur un objet intellectuel. Tant qu'on n'a pas répondu à cette question, on ne peut faire refluer sur le jugement en général la liberté qu'on introduit dans le dernier jugement qui motive l'acte libre. Il suffit de dissocier dans ce dernier jugement l'idée de la liberté du jugement et l'idée de la liberté de la motivation pour faire apparaître l'artifice de la méthode de Renouvier. Comme il n'opère point cette dissociation, Renouvier pense pouvoir conclure que, si tous les jugements portés sous l'influence d'une passion ou d'un état intellectuel donné étaient nécessaires, tous les actes aussi seraient nécessaires. Comme si la motivation, fût-elle toujours solidaire d'un jugement, permettait de préjuger de la nature de l'affirmation dans le jugement de vérité !

Il n'y aurait qu'un moyen de lier la question de la certitude à la question de la liberté : ce serait d'établir que l'action qui produit le jugement coïncide avec l'action qui produit un motif et une décision. Mais ce n'est pas la méthode que suit Renouvier. Bien au contraire, son analyse de la volonté et son étude de la certitude se développent d'abord parallèlement sans qu'on puisse prévoir la connexion qu'il découvre ensuite entre l'une et l'autre. La volonté dont Renouvier décèle la présence dans la certitude n'a nullement pour fonction de produire les éléments de la connaissance, mais simplement d'arrêter, de suspendre ou de fixer la recherche de ces éléments. Elle demeure après tout, extérieure à l'œuvre de la connaissance. Au contraire, la volonté, dans une décision personnelle, n'est

(a) *Deuxième Essai*, t. II, p. 411.

remplit une fonction médiatrice par quoi le sujet de l'action peut fixer le degré ou le genre de liberté qu'il lui est permis de s'attribuer. Nous ne voudrions cependant pas dire que la liberté est substantiellement identique avec la croyance que nous en formons. La liberté n'est rien, si elle n'est pas un caractère de la causalité

pas différente du motif automoteur, elle est intérieure à la représentation qui se maintient, se suspend ou appelle d'autres représentations. Renouvier ne parvient à nouer les deux problèmes en ce qui concerne la croyance à la liberté, qu'en se plaçant en dehors de la représentation automotrice pour considérer le jugement dont l'objet est l'existence de la liberté, — jugement en faveur duquel on peut énumérer un certain nombre de raisons philosophiques faisant de la liberté une probabilité morale, à la rigueur indémontrable. C'est l'affirmation libre de ce jugement qui crée la croyance en la liberté. Mais la liberté qui intervient pour affirmer dans un jugement sa propre existence est-elle la même que celle qui est précisément l'objet de ce jugement et que nous avons reconnue sous l'espèce d'une volition concrète dans le caractère d'une représentation automotrice ? Le jugement particulier où nous affirmons la réalité de la liberté n'est pas libre parce qu'il concerne le fait de la liberté elle-même, mais parce qu'au même titre que tout autre jugement, il comporte l'intervention du sujet, et la question revient toujours de savoir si c'est la même opération, quand on a d'excellentes raisons, mais non point démonstratives, pour juger d'une chose, de mettre un terme à l'examen de ces raisons, et, d'autre part, de produire les motifs et la décision qui les suit ? La croyance à la liberté, que décrit Renouvier, précisément parce qu'elle est liée au fait de la certitude dans le jugement, ne se maintient que par la soumission continue de la pensée tout entière au libre arbitre. Et l'intelligence acceptera difficilement cette subordination, car la liberté de la pensée n'est que dans son obéissance réfléchie aux règles qu'elle suit d'abord spontanément pour la découverte du vrai.

psychologique. Mais pour cela même, il n'y a pas beaucoup de sens, peut-être, à en parler comme si elle pouvait jamais nous être adéquatement donnée par une expérience, de quelque manière qu'on la conçoive. Pour nous, qui ne pouvons éviter d'apercevoir nos actes sous les espèces des représentations contenant le dessin des mouvements à réaliser dans le monde ou des désirs qui portent ces représentations, la liberté ne peut se trouver què dans l'idée d'un acte dont nous aurions produit les éléments psychologiques. C'est pourquoi la liberté demeure une hypothèse toute spéculative si son idée ne prend pas corps dans une croyance commençant avec l'acte volitif et conjuguant notre réflexion sur cet acte avec l'histoire de notre liberté.

Or, nous serions immédiatement arrêtés dans cette réflexion, s'il y avait, entre la volition et le motif, le moindre intervalle qui pût nous faire supposer que la causalité de la conscience, occupant cet intervalle, est je ne sais quelle force additionnelle distincte de l'acte qui donne les motifs. Terminée à elle-même, la volition ne laisserait alors aucune place à une expérience précisément destinée à souligner, du point de vue de la liberté, le genre de spiritualité qu'elle comporte. Tout au contraire, ces motifs qui se redoublent dans la réflexion, ces idées où se déploie l'acte volitif tout d'abord ramassé en un point de notre vie psychologique, ne sont rien moins que la causalité elle-même, reprise par une expérience au cours de laquelle s'évanouira peut-être le mirage d'une liberté d'indifférence, mais non sans que se découvre par ailleurs, une plus juste perspective sur les rapports de la conscience et de la vie psychologique. Ainsi ados-

sée aux motifs, la croyance pourra, non pas expliquer qu'ils soient tels, mais nous amener à définir notre liberté.

On ne peut, en effet, se borner à considérer la croyance à la liberté comme une certaine tension de la conscience à l'occasion d'un acte. Comment apprécier des tensions différentes de la conscience agissante ? En raison de la multiplicité des éléments moteurs qui entrent dans le sentiment de l'action ? On ne nie pas que la conscience spontanée procède souvent de cette manière, mais c'est, sur la causalité de la conscience, la source d'une illusion, qui pour se renouveler et s'entretenir, doit sans cesse demander secours aux données musculaires et motrices, parce qu'elles suppléent à la pauvreté des éléments spirituels de l'action. Il y a un sentiment de puissance, qui pourrait passer pour la forme la plus fruste de la croyance à la liberté, si on consentait à le mettre à son rang, très bas, au-dessous d'une croyance où intervient déjà la réflexion. Or, il est sans doute vrai que la croyance est d'abord une réaction massive de la conscience à l'occasion d'un acte, et, en ce sens, qu'elle est un sentiment. Mais tout acte, pour peu qu'il soit autre chose qu'une réponse rapide à une sollicitation externe, a, si l'on peut dire, une certaine épaisseur psychologique. C'est par une soudaine certitude qu'il se révèle à nous. Aussi vite pourtant que cette certitude est née, elle semble appeler du fond de la conscience des sentiments et des pensées qui la renforcent et l'étendent. Ce sont de nouvelles ressources que l'acte a dégagées, sans qu'il soit possible de discerner si elles ont conspiré à le produire, ou si elle en sont déjà les

suites. Avant que l'acte ait pris le caractère d'un fait et pendant le temps où s'ébauchent encore les mouvements qui le réalisent, la conscience se trouve transformée, parfois dans un autre sens que ne le lui faisaient prévoir les éléments préparatoires de l'acte, et toujours plus profondément qu'elle ne pouvait le pressentir. Dès lors, comment éviterait-elle de confronter ce qu'elle croyait qu'elle était ou ce qu'elle voulait être avec ce qu'elle devient ? La tension de la conscience se double d'un effort naissant pour apprécier la causalité du sujet, et par là elle se convertit en une croyance.

Mais les étapes de la croyance à la liberté ne dessinent pas la courbe d'une évolution régulière qui conduirait la conscience à exprimer d'une manière progressivement plus complète un ordre ou une réalité préexistante, comme fait, par exemple, la monade de Leibniz promue à un rang supérieur à mesure que ses perceptions sont plus distinguées. La croyance à la liberté tomberait si elle laissait peser sur elle, dès l'origine, l'idée d'un ordre objectif sur lequel elle serait tenue de se régler, ou si elle devait seulement, comme chez plus d'un philosophe, indiquer les degrés que monte et franchit la conscience pour entrer en possession de l'essence que l'âme ne cesse jamais d'être, même quand elle paraît dominée par la puissance des choses extérieures. Et il est bien difficile qu'une philosophie de la liberté évite ce double écueil, ou de laisser la causalité du sujet détachée de tout contexte, moment singulier et irrationnel dans l'univers physique et dans l'univers spirituel, ou de subordonner cette causalité à

une réalité, à une essence ou à un ordre de valeurs qu'elle peut s'approprier, mais non pas produire. Que faire de la liberté, quand on l'a définie d'abord dans l'absolu, de telle sorte qu'on ne voie même plus comment elle peut appartenir à la causalité d'un sujet ? Si on ne se résigne pas à supprimer tout commerce, non seulement entre la liberté et la raison, mais entre la liberté et la causalité d'une conscience individuelle, il faudra bien cependant coordonner la liberté à une loi morale ou à des valeurs ou à un principe premier qui lui restituent une place dans la vie spirituelle, et, contre l'intention du philosophe, cette coordination conduit à ranger la liberté sous le principe qui ne devrait servir qu'à l'illustrer. Ainsi la loi morale, chez Kant, n'est pas seulement la « ratio cognoscendi » de la liberté ; elle est amenée de telle sorte dans le système qu'on comprend mal que la liberté puisse parfois aller contre la loi.

Au contraire, si la liberté surgit aux différents moments de l'histoire d'une croyance qui a pour matière les décisions concrètes d'une conscience et pour soutien une causalité demeurant toujours au delà des idées ou des formes qu'elle revêt dans et par la croyance, il devient vrai de dire que l'exigence d'intelligibilité, inséparable de toute réflexion sur nos actes, se trouve compatible avec la causalité de la conscience et ne lie pas le soi et le pour soi à une loi qui assignerait, dès le principe, une règle de développement à notre activité.

En même temps, cette croyance est une expérience, car le passage d'une forme de la croyance à une autre est un passage contingent qui ne s'effectue que par

l'action et par l'ébranlement qu'elle imprime aux motifs et aux pensées qui retenaient la personnalité dans un certain cadre. Si la croyance à la liberté se noue en quelques points ou paraît s'immobiliser, ces moments d'arrêt ne sont jamais définitifs, parce que l'action peut dénouer ce que l'action elle-même a fait. La dialectique de la croyance est une dialectique qui n'emprunte pas ses normes aux conditions du savoir. Elle demeure maîtresse de soi, quoiqu'elle retrouve, chemin faisant, les grandes directions où s'est toujours engagée la vie morale ou religieuse. Et l'on percevrait plus aisément dans les doctrines philosophiques l'écho de la croyance à la liberté qui vit dans l'âme humaine, si cette croyance ne se pliait pas, jusqu'à devenir méconnaissable, à une grande variété de représentations et de concepts construits d'abord pour d'autres usages.

C'est surtout de l'entendement ou, en d'autres termes, de la raison considérée dans sa fonction d'objectivité, que la croyance à la liberté reçoit, si l'on n'y prend garde, des déterminations qui altèrent sa signification quand elles ne vont pas jusqu'à la détruire. La véritable opposition n'est pas, comme on dit, entre la liberté et le déterminisme, mais entre l'entendement et la conscience. Et seul, un examen de la croyance pourra nous permettre de poser entièrement la question en ces termes, après que la conscience aura montré toutes ses ressources dans l'épreuve qu'elle institue sur soi par la médiation de l'action où elle s'affirme. Tandis que l'entendement se travaille pour s'adapter à un donné qui lui fournit sans cesse une matière, mais qui se dé-

robe quand on essaie de dire ce qu'il pourrait être indépendamment des déterminations intellectuelles que toujours il présente, la conscience, à l'opposé, n'est pas tournée vers l'intelligibilité d'un objet, et le genre de certitude qu'elle atteint quant à la causalité qu'elle exerce, procède d'une épreuve où elle ne sort pas de soi, alors même qu'elle a comme point d'application des motifs et de réelles décisions.

Aussi, fait-on fausse route, croyons-nous, lorsqu'on rapproche de l'expérience scientifique l'expérience intérieure de la liberté. C'était pourtant la méthode que recommandait, par exemple, Rauh. Fortement pénétré de cette idée que toute certitude est une certitude intensive, et que la vérité se saisit en une fois par une intuition qui est en même temps une expérience, il espérait montrer qu'il y avait là un moyen de vérifier la valeur de croyances idéales. Comme se vérifient les hypothèses scientifiques quand s'accomplit dans un acte indivisible la coïncidence de l'idée et du fait, ainsi pourrait se prouver la valeur d'une idée morale par la coïncidence d'une croyance idéale et d'une croyance spontanée, analogue au fait brut de l'expérience scientifique. La liberté elle-même pourrait être soumise à une preuve analogue. Il suffirait pour cela d'introduire entre le sentiment brut et le sentiment raisonnable de la liberté assez de conditions pour que notre croyance pût être accompagnée d'un caractère de rationalité.

Mais on aura beau insérer entre la perception brute et l'idée raisonnable de la liberté une multiplicité de connaissances historiques et d'informations sur le dé-

terminisme de notre conduite, on parviendra à resserrer peut-être l'invention et l'acte entre des limites plus étroites, on ne parviendra pas à faire participer la certitude intensive de la liberté à la certitude d'une idée scientifique justifiée par l'épreuve expérimentale. Car l'action n'est pas d'abord une hypothèse qui aurait besoin de se consolider par le contact avec une expérience externe. Il n'est pas vrai que l'expérience intérieure de la liberté puisse établir sa valeur grâce à l'emploi « d'une méthode en éventail » (1) destinée, par le contrôle de données objectives, aussi nombreuses que possible, à ménager un passage entre une croyance spontanée et une croyance raisonnable. Parmi ces conditions objectives, il n'en est aucune qui ne tende au contraire à annuler dans la représentation l'action de la conscience, ou du moins à l'interpréter selon les règles de l'entendement, et à souligner l'opposition entre le point de vue de la science et le point de vue de la conscience. Sans doute, Rauh ne concède que la valeur d'une épreuve et non d'une preuve à l'expérience dont est susceptible une croyance idéale (quoique, selon lui, dans la science elle-même, l'épreuve se rapproche de la preuve dans le cas des grandes hypothèses de la physique, partiellement invérifiables, qui sont comme le confluent d'arguments divers et multiples). Ce n'est pas ainsi qu'il y a lieu d'espérer une rationalisation du sentiment et de la croyance à la liberté. S'il s'agit de l'action et des croyances qui concernent l'action du sujet, l'expérience intérieure ne se réfère pas à des données et à des condi-

(1) *Etudes de Morale*, Paris, Alcan, 1911, p. 129.

tions qui, par leur convergence et leur multiplicité, imiteraient la preuve que recoivent les hypothèses de la science.

L'expérience de la liberté ne peut être qu'un travail d'approfondissement interne et d'analyse destiné à rejoindre la causalité du sujet par la découverte des catégories de la conscience agissante.

Aussi bien, le principal effort de Rauh était de chercher à atténuer ou à supprimer la dualité de l'action et de la connaissance. Mais, s'il est vrai que tout se passe comme si ce qui sera plus tard objet pour la conscience était d'abord « tension » pour le sujet, comment se fait-il que le progrès de l'analyse ne fasse pas évanouir ce sentiment primitif de l'action, ou ne le transforme pas en une conscience intellectuelle du déterminisme ? Il ne suffit pas de dire que la persistance de cette tension psychique jusque dans la croyance raisonnable à la liberté tient au fait que le déterminisme par sa complexité, défie l'analyse. Il faut expliquer pourquoi les opérations intellectuelles qui s'ajoutent à l'expérience primitive de cette tension psychique ne vont jamais jusqu'à effacer la croyance à la liberté.

§ 3. — LE CARACTÈRE, LA PERSONNALITÉ LA PRODUCTIVITÉ DE LA CONSCIENCE

Quand la croyance à la liberté paraît sur le point de s'effacer, ce n'est pas que la causalité de la conscience ait été annulée par une loi de la nature. Pour supposer que la conscience aliène absolument son pouvoir, il

faudrait parvenir à rabattre complètement l'action sur le plan des événements physiques.

Fait-on peser sur l'activité intellectuelle les lois que, par elle, nous découvrons dans le monde extérieur ? Si on commettait cette méprise, il faudrait rappeler qu'aux catégories de l'entendement qui sont, elles aussi, à leur manière, des actions, et qui expriment diversement le jeu continu de la pensée, on substitue indûment, de cette façon, les lois de la nature, et qu'on considère alors l'activité intellectuelle à la lumière des rapports nécessaires qu'elle nous a permis de discerner dans les données d'abord confuses de l'expérience.

Mais, en ce qui concerne la causalité de la conscience dans la décision, une telle méprise est plus facile ou moins rare, parce que la décision ou l'action prennent place, une fois accomplies, parmi les faits de l'univers, et que nous n'avons même plus ici la ressource d'opposer les normes de l'entendement à la nécessité physique. Car ces normes sont adaptées au rapport de l'entendement aux choses et non au rapport de la conscience à ses propres décisions. Aussi, dès que le lien semble se relâcher entre la causalité de la conscience et les actions qui s'insèrent dans la suite des événements psychologiques et physiques, la tentation devient grande d'expliquer les premières par les lois qui sont vraies de ces derniers, ou du moins de faire dépendre ceux-ci et celles-là des mêmes nécessités. Tandis que les règles de l'entendement se reconnaissent jusque dans les lois de la nature, en sorte qu'à aucun moment il n'est possible d'oublier qu'il n'y a pas de législation des choses sans une activité réglée de la pensée, au contraire,

comme nos actions retombent aussitôt au déterminisme et que ce n'est point assez, pour sauver notre liberté, de pouvoir appuyer ici le réseau des lois à l'œuvre d'un entendement impersonnel, n'allons-nous pas croire que le déterminisme couvre tout le champ de la conscience ?

Nous y inclinons parfois. De même que notre puissance sur les choses nous paraît diminuer à mesure qu'elles reculent à l'horizon, ainsi, quand les routes multiples qui semblèrent contiguës à notre présent se sont fermées une à une, notre passé ne nous laisse plus voir les traces de nos initiatives. A la pensée toujours renaissante d'un avenir docile à nos espérances s'oppose la connaissance d'un passé révolu qui est tout ce qu'il pouvait être, et l'interférence de ces deux sentiments nous déconcerte.

Est-il vrai, cependant, que la conscience retourne en quelque sorte à l'objet et qu'à la croyance à la liberté puisse jamais se substituer le sentiment d'une irrévocable nécessité ? Une étude plus attentive révélera, selon nous, que le prestige des doctrines déterministes est le résultat d'une extension à la conscience elle-même des exigences de l'entendement et surtout que le témoignage de la conscience et de la croyance ne sont jamais en faveur de la nécessité, même quand la causalité du sujet imite la nature. Jusque dans le moment qu'elle paraît se renoncer, la conscience ne se subordonne pas à l'objet. Il y a une forme de la croyance qui correspond à l'action la plus éloignée du « soi » et, à première vue, la plus réfractaire à l'idée de la liberté.

Mais n'y aurait-il pas justement dans l'idée du déter-

minisme, nous dira-t-on, tout ce qu'il faut pour refouler le sentiment de la nécessité : l'intelligence de notre passé et, en général, du déterminisme n'est-elle pas pour nous le moyen le plus sûr de nous ressaisir sur la nécessité et même de nous appuyer sur elle pour une œuvre de libération ? Nous prétendons cependant que l'intelligence du déterminisme n'est pas susceptible de dissiper le sentiment que nous n'avons décrit jusqu'ici, il est vrai, que d'une manière incomplète : jamais la perception de la nécessité de nos actions n'est telle que ne s'y mêle l'idée du rapport de cette nécessité à un moi et à une causalité ; jamais notre passé n'est tellement détaché de nous que l'on ne discerne la ressemblance qu'il conserve avec les actes successifs qui l'ont construit. Et c'est ce qu'exprimerait peut-être le sentiment — ou l'idée — de la fatalité. Mais, de quelque nom qu'on le désigne, ce sentiment résulte, selon nous, de deux éléments qu'il convient de dissocier soigneusement, parce qu'ils se fondent en une synthèse qui masque la différence de leurs origines : d'une part, le déterminisme par quoi notre entendement travaille à expliquer notre vie pour la comprendre, d'autre part, la causalité qui porte ce déterminisme et se réfléchit dans la loi qu'il manifeste. Nous devons nous appliquer à opérer cette dissociation et à dégager la croyance à la liberté sous ce premier aspect où elle s'amalgame avec l'idée du déterminisme pour former avec lui un composé où on ne la reconnaît pas aisément. N'est-il pas vrai, du moins, que le sentiment que nous analysons est le plus réel de tous, et que rien ne peut l'entamer, ni l'éloignement de nos actes dans le temps, ni l'apaisement des

passions, ni la connaissance plus exacte des influences éprouvées ? La croyance à notre liberté demeure, en chaque instant, tangente à l'intelligence la plus complète du déterminisme de nos actes. Et c'est ce que nous traduisons confusément par l'idée d'une destinée que nous ne cessons pas de subir, quoique nous en soyons les artisans.

Toutefois, la recherche que nous entreprenons ne saurait avoir de signification pour qui pense pouvoir juger d'emblée de sa liberté sur l'idéal d'une parfaite transparence intellectuelle de l'action. Mais le peut-on ? En s'y essayant, ne retrouve-t-on pas ou n'est-on pas amené à réintroduire toujours quelque équivalent d'une loi d'inertie qui retient notre liberté captive, encore que ce soit la condition grâce à quoi nous pouvons prendre conscience de notre causalité et d'abord l'éprouver ?

Nulle difficulté ne paraît, en effet, arrêter les doctrines déterministes lorsqu'elles ont à rendre compte du progrès par lequel la conscience conquiert sa liberté. Bien entendu, nous faisons ici allusion aux doctrines de liberté morale, sans nous mettre en peine de celles qui cherchent dans un déterminisme de type mécanique le moyen d'éliminer jusqu'à l'idée même de liberté. A supposer, — ce qui n'est pas sûr — que la liberté morale puisse se défendre jusqu'au bout sans faire intervenir aucun principe d'indétermination, du moins, les étapes que parcourt la conscience avant d'y parvenir sont fixées par la nature des obstacles qu'elle doit lever. Que le déterminisme passionnel devienne transparent à lui-même et qu'il cesse, pour autant, de dominer aveuglément nos choix, qu'il laisse donc place en-

fin au déterminisme des idées morales ou de la raison : tel est le rythme dont ne peut guère s'écarter la conscience qui s'assimile le déterminisme pour s'en rendre maître.

Cependant, des distinctions n'apparaissent-elles pas dans ce déterminisme, selon que les zones qui s'y rencontrent s'éloignent plus ou moins de la région où les éléments passionnels se convertissent en un déterminisme conscient de soi ? Il y a un déterminisme de l'inconscient plus vaste que le premier, sur lequel la pensée claire gagne toujours quelque terrain. Est-ce donc au point que la réduction puisse être complète ? N'est-ce pas une vérité acquise, depuis Leibniz, que l'univers retentit dans une conscience individuelle ? Par rapport au déterminisme perméable à la conscience, n'en est-il pas un autre qui s'insinue dans nos décisions comme un élément étranger ? C'est un déterminisme qu'on pourrait appeler externe à l'égard du premier. Est-il fatalité ? Est-il tel qu'il limite absolument le développement de la pensée rationnelle et de la liberté ? Mais on ne voit pas pourquoi il y aurait dans tout le champ du déterminisme des éléments décidément rebelles à l'esprit. La distinction d'un déterminisme interne et d'un déterminisme externe peut être commode pour marquer les résistances plus ou moins grandes que nous rencontrons dans notre travail d'affranchissement : elle n'est pas une distinction de nature. L'esclavage est le même, que nous soyons dans la dépendance des choses ou de nous-mêmes. Ici et là, c'est la passion qui nous asservit, et l'on justifierait difficilement, dans une telle hypothèse, cette idée que la conscience est maintenue,

quoi qu'elle fasse, et quel que soit son progrès, sur un plan où sa liberté est toujours diminuée, serve de je ne sais quelle pesanteur.

Pour admettre un élément d'inertie qui constituerait un obstacle insurmontable à l'achèvement du mouvement par lequel nous nous égalons du dedans au déterminisme, il faut, de quelque manière, abandonner le principe de la liberté morale et se référer, soit à l'idée d'une hiérarchie des êtres qui fixe les degrés de leur perfection spirituelle, soit à quelque autre principe transcendant par rapport à l'idée d'une âme individuelle et de son développement. La fatalité réapparaît souvent dans les doctrines de la liberté morale sous l'aspect d'un élément théologique ou de prédestination, tant il est vrai de dire que seul cet élément est capable de maintenir ici quelque distance entre la liberté de la créature et la liberté du créateur. La logique de ces doctrines les pousserait vers l'affirmation d'une liberté pleinement identique, à la limite, avec l'acte par lequel un sujet jouit totalement de son essence, parce qu'il ne rencontre en soi aucune donnée qui puisse faire écran entre la pensée et les modes sous lesquels elle s'aperçoit. Dès lors qu'on a commencé d'affirmer la réalité d'un acte ne s'écartant de la liberté absolue que par la seule insuffisance de l'analyse intellectuelle de ses éléments, il ne saurait plus y avoir de fatalité véritable et irréductible : bien plus, le progrès vers la liberté absolue doit coïncider avec le progrès vers une connaissance absolue au cours duquel se dissipent successivement tous les mirages qui nous laissaient croire, soit à une illusoire liberté d'indifférence, soit à l'écrasement de notre moi sous la puis-

sance des choses externes. Le passage d'un genre de connaissance à un autre équivaut à un retour de la conscience à la vérité intégrale de l'être et de l'action, et l'on pourrait dire que, dans une philosophie de la liberté morale, la fatalité n'est destinée qu'à ménager, parallèlement à une hiérarchie des formes du savoir, la possibilité d'une éthique où la liberté apparaît comme devant être réellement conquise, alors qu'en fait il ne s'agit que de retrouver ce que nous possédons dès le premier moment ou plutôt ce que nous posséderions, si nous savions, dès l'origine, atteindre par un savoir approprié le moment le plus complet et le plus parfait de la pensée. Car la liberté ou les degrés de la liberté ne peuvent dépendre ici que de la rectitude du jugement, soit qu'on l'interprète dans un sens relativiste, soit qu'on y aperçoive une rectitude proprement métaphysique, portant sur la nature de l'âme dans ses rapports avec le principe premier. L'on aperçoit donc bien la logique intime de ces doctrines et l'idéal où elles tendent. Il est remarquable cependant que, pour justifier l'idée d'un progrès, elles doivent admettre qu'il y a, au principe, comme une loi qui retient l'âme individuelle dans une sphère, sinon de passivité complète, du moins de demi esclavage.

L'idée d'un progrès au cours duquel la conscience monte comme par degrés vers la liberté ne se comprend, à la rigueur, que par les résistances rencontrées. Mais on ne peut se contenter de dire ou d'expliquer que ces résistances traduisent d'abord l'influence du corps ou des choses. On a beau repousser loin de la conscience l'origine de la passivité qu'elle subit, il faut que la cons-

ciencia s'approprie cette passivité : ou bien elle devrait renoncer à l'espoir de la dominer. Mais comment l'âme peut-elle s'approprier une influence qui s'exerce sur elle ? En la comprenant, dira-t-on. Sans doute, nous avouons que c'est déjà beaucoup de pouvoir opérer une analyse intellectuelle des facteurs les plus cachés et les plus obscurs de notre conduite. Ce n'est point assez pour le but que l'on poursuit. Car, si la passivité qui affecte notre vie fait sentir ses effets au cœur de l'acte, si elle s'insinue dans la décision elle-même — et il faut aller jusque là pour qu'elle engage notre causalité — c'est donc qu'elle est nôtre, quoiqu'elle constitue une limite à la liberté. Nous avons beaucoup de peine à accepter ce point de vue, parce que nous nous persuadons aisément que les forces qui investissent notre âme n'atteignent jamais le point où elle dispose souverainement d'elle-même, et que c'est hors de soi que la conscience rencontre des obstacles. Et, pourvu que nous puissions acquérir la connaissance de ces obstacles, convertir en idées claires les idées confuses que nous avons formées à leur sujet, nous estimons que nous avons assuré notre indépendance. Mais une influence comprise n'est pas encore une influence annulée.

La conscience ne peut s'approprier une influence qu'en la faisant sienne, au point que cette influence ne se distingue pas d'une loi que la conscience s'est elle-même donnée. La plus difficile et la plus tardive conversion de notre expérience volontaire, c'est d'en venir à cette découverte qu'il n'y a pas de véritable fatalité, hors celle qui est immanente à une action de la volonté, quand celle-ci se donne un caractère et par là une résis-

tance où elle se mesure et s'éprouve. Psychologiquement, ce moment est celui où la conscience, lasse de lutter contre des forces qui lui paraissent d'abord étrangères, s'avise que ces forces entravant sa liberté sont pourtant siennes, parce que depuis longtemps adoptées par elle et, pour tout dire, voulues. Ainsi l'on voit mieux, déjà, pourquoi la croyance à la liberté est d'abord tangente à la courbe que dessine le déterminisme de notre vie.

Aussi bien, l'idée d'un progrès continu dans un devenir de la liberté ne se justifierait pleinement que si l'on ôtait tout à fait du mot liberté le sens qu'il retient, quoi qu'on fasse, de sa longue camaraderie avec le libre arbitre, et si on concevait ce devenir comme le résultat d'une sorte d'usure et de frottement du déterminisme sur lui-même, susceptible d'affaiblir la force des passions et de faire prévaloir spontanément les motifs rationnels sur les instincts. Encore est-il vrai de dire que ce n'est que par le jeu d'une finalité latente que pourrait s'accomplir cette marche à la rationalité, et dans cette finalité secrète, ce que nous discernons, c'est l'équivalent des actes authentiques par lesquels une conscience cherche dans les résistances qu'elle rencontre l'occasion de se produire.

C'est qu'il y a, en définitive, quelque chose d'illusoire dans l'idée d'un progrès intérieur qui aurait pour objet la conquête de la liberté : de quelque manière qu'on le conçoive, ce progrès ne peut consister qu'à retrouver ce que la conscience possède dès le premier moment. Il ne faut pas s'abuser sur la signification que peuvent avoir dans les doctrines philosophiques les phases qu'on assigne à un tel progrès : c'est le point d'arrivée qui est en

vérité le point de départ, et les étapes de ce développement servent à expliquer, non à engendrer ou à promouvoir la conscience de la liberté. Seulement, faute de reconnaître la nature, l'origine et la fonction des résistances auxquelles se heurte la conscience, on s'interdit de comprendre à la fois pourquoi on les rencontre et comment on les surmonte.

Certes, on ne voit point, à première vue, comment la liberté peut accueillir en elle un élément qui semble la nier. Mais c'est peut-être qu'on commence d'abord de construire dans l'absolu une liberté que le sujet n'a même pas à s'approprier, et que l'on sauve de toute compromission en l'élevant au-dessus des démarches positives de la personnalité. Libres, nous le serions dans cette région où les éléments concrets de l'action ont disparu, et la liberté expirerait en quelque sorte dès qu'elle rencontrerait le moi. Cependant, dans les doctrines où l'affirmation du libre choix est la plus complète et la plus catégorique, n'y a-t-il pas souvent comme l'aveu du mystère constitué par une liberté qui s'emploie contre elle-même ? Et cet aveu ne se précise-t-il pas davantage par la reconnaissance d'un principe qui limite intérieurement l'usage de la liberté, ou plutôt qui explique que la liberté puisse choisir contre son intérêt le plus profond ? Ainsi l'on dira, sans doute à bon droit, qu'en introduisant dans la nature humaine un incompréhensible penchant au mal qui procède d'un libre choix, Kant demeurerait sous l'influence de préoccupations spécifiquement religieuses. Nous préférierions y voir l'exemple d'une conséquence à laquelle ne peuvent guère se soustraire les doctrines de liberté,

et qui les conduit à restaurer, quoique par la liberté elle-même, un principe de négation qui est un principe de fatalité. En quoi elles s'accordent avec la conscience commune, où persiste cette croyance qu'en dépit des influences et des sollicitations qui s'exercent sur un individu et qui, pratiquement, annihilent sa liberté, un consentement de la conscience est toujours nécessaire ou légitimement supposé, et qu'il y a, sans doute, une fatalité, mais intérieure à notre volonté. Seulement, cette croyance, au lieu de se justifier par une analyse directe de l'action, revêt dans la conscience commune des aspects qui la voilent le plus souvent d'une signification morale et religieuse. Nous espérons montrer qu'il n'y a de fatalité véritable que celle qui a traversé une conscience, ou plutôt que la fatalité est un moment de la liberté, et comme le levain des autres formes de l'action. Hors de la conscience, sans la conscience, toute fatalité retombe au néant. Dans le drame antique lui-même où la fatalité est, semble-t-il, extérieure aux individus, il y a néanmoins comme une conversion par quoi les héros du drame s'approprient peu à peu la puissance qui les domine et qui, à la fin, semble procéder du tréfonds de leur conscience et engager leur responsabilité.

Rien n'est propre à stimuler notre réflexion comme l'étonnement que nous éprouvons, quand des actes qui ont pourtant été délibérés et voulus s'offrent à nous, dans le souvenir immédiat qui les analyse, avec une certaine ressemblance qualitative, révélatrice d'un caractère. Tandis que nous les méditons, ils étaient détachés de nos préférences, élevés au-dessus du désir, et voilà que nous saisissons maintenant en eux l'expression

d'un nous-même d'autant plus réel qu'il répond moins à l'image que nous nous en formions. Ce contraste entre les deux visages de l'acte, la parenté qui s'accuse peu à peu entre nos volitions, la mémoire infailible qui les accorde à un même passé en faisant paraître l'affinité qui les rapproche, tout nous oblige de soupçonner que notre vouloir se rejoint, nous ne savons comment, à une nature concrète et singulière. Et plus nous observons, d'autre part, la conduite des autres hommes, plus nous nous accoutumons aussi à unir dans notre esprit l'idée qu'ils agissent librement et la certitude que chacun d'eux demeure fidèle à son caractère.

Certes, cette réflexion naissante s'arrête d'abord à une sorte de juxtaposition du caractère et de la causalité novatrice. Mais cette causalité, pour se manifester, s'inscrit précisément dans des actes qui dessinent plus nettement notre caractère, au moment même où ils tentent de s'en affranchir. Il est impossible d'éluder le problème suscité par l'existence d'une volonté qui a besoin pour se produire, de cela même qui la limite et qu'elle aspire à dépasser.

Quand la psychologie aborde l'étude du caractère, elle dispose des résultats qu'elle a obtenus par l'analyse des éléments universels du déterminisme psychique. Il s'agit désormais pour elle d'opérer la synthèse de ces éléments et de retrouver la diversité infinie des caractères individuels. Il ne suffit plus d'avoir assoupli le déterminisme psychologique et de lui avoir restitué tout ce que lui enlevait une conception trop mécaniste de la vie de l'âme : il faut essayer d'atteindre par la combinaison de ces éléments la réalité singulière du

caractère. Et ce qui est engagé dans cette recherche, ce n'est, sans doute, ni l'existence de la psychologie ni la valeur de ses résultats, mais la vérité de l'explication intégrale qu'idéalement elle pourrait ou devrait donner de l'individualité psychologique. Du point de vue de la science de la vie mentale, nulle difficulté ne peut exister hors celle de la complexité infinie des combinaisons réalisées. Et si, jusqu'à ce jour, l'éthologie a restreint son enquête à la détermination des types, en vue d'une classification qui peu à peu descende synthétiquement jusqu'au caractère individuel, il n'y a rien à dire contre l'espoir déclaré d'aller un peu plus loin par cette méthode.

Mais la psychologie peut-elle achever l'étude du caractère ? Dire, comme on le fait le plus souvent, que le caractère est la constante qualitative de tous les faits psychiques qui se déroulent dans une conscience individuelle est une pseudo-explication qui soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout. Car les faits psychiques sont tout ce qu'ils sont dans la représentation qui les donne. Leur attribuer je ne sais quelle propriété permanente qui redouble en quelque sorte pour chaque conscience la qualité mobile et changeante qu'ils tiennent de leur existence, c'est tout au plus se borner à supposer qu'il y a un même timbre qui se retrouve en tous. Mais, outre que l'observation ne nous révèle rien de tel et que l'unité du caractère se dissoudrait ainsi dans le torrent de nos impressions et de nos sentiments, on oublie ce que l'on se proposait de faire, à savoir atteindre le caractère en partant des éléments universels de la vie psychologique et en les organisant, en

les combinant de telle sorte que l'on retrouve la diversité des caractères individuels.

Aussi bien, de cette qualité substantielle des faits psychiques le psychologue sera disposé à chercher l'explication au-dessous de la psychologie elle-même, dans certaines propriétés physiologiques, dans la permanence d'une structure organique. Le caractère, au lieu de nous apparaître comme nôtre, deviendra le reflet psychique d'une nature qui demeurera, quoi que nous fassions, étrangère à la conscience.

Mais limitons notre effort à l'examen d'une construction éthologique qui s'applique à épuiser son objet en s'appuyant sur les conclusions de l'analyse psychologique. Peut-on, en combinant assez savamment des lois psychiques, retrouver un caractère ? Nous ne le croyons pas, ou plutôt nous pensons que toute psychologie est tenue, à un certain moment, de s'annexer l'idée d'une causalité qui n'était pas impliquée dans les postulats de sa recherche.

Autant de tendances auront été isolées, autant de lois on aura la possibilité de combiner et de faire jouer entre elles. Mais le moyen de se donner l'unité sans laquelle il ne saurait être question du caractère ? On aura beau opérer la synthèse des lois psychiques en les inclinant vers le caractère donné que l'on veut atteindre, on en demeurera infiniment éloigné, parce qu'on n'aura pas atteint le centre d'où procède l'organisation de ces éléments.

S'il est vrai de dire pour le monde de la nature inorganique que la réalité ne nous échappe que parce que nous ne savons pas combiner et faire interférer entre

elles assez de lois et que l'individualité se découvrirait au carrefour d'une multiplicité de relations, au contraire, dans le monde de la conscience, les éléments universels ne fournissent que la matière du réel. A cette matière, seule une forme peut donner la vie ou plutôt l'unité propre au caractère, une unité où transparait, sous la permanence des lois psychologiques, l'action concrète d'une conscience.

La fonction de l'éthologie consiste à créer des types abstraits, aussi nombreux que possible, plus nombreux, s'il se peut, que ceux qui sont offerts par la réalité, sans les présenter comme s'ils étaient directement extraits du réel : ces types remplissent leur rôle s'ils nous montrent comment les tendances et les lois psychiques peuvent diversement se combiner pour s'appropriier et se prêter à la causalité qui seule peut rendre viable l'une ou l'autre de ces combinaisons. Mais c'est une illusion de prétendre qu'il est possible d'atteindre le caractère individuel par la seule synthèse des éléments généraux de la réalité psychique.

On le voit bien dans l'art, où il ne suffit pas d'agencer ingénieusement les tendances et, théoriquement, de la manière la plus irréprochable : ce but est manqué si le jeu de ces tendances ne nous ramène pas constamment à une pensée dominatrice qui en règle le rythme. C'est pourquoi les créations les plus durables, quoiqu'elles deviennent à leur tour des types et acquièrent une valeur d'universalité, visent d'abord à réaliser l'individuel.

Toutefois la causalité de la conscience ne s'ajoute pas à un déterminisme psychologique préexistant pour le manœuvrer. Car ce déterminisme n'a de signification

que du point de vue d'un entendement qui réfléchit sur l'action exercée. Et le caractère ne résulte pas d'une action qui s'insinuerait dans un déterminisme donné pour lui imposer une organisation nouvelle. Mais le déterminisme, quand il est restreint à la succession des événements qui se déroulent dans une conscience, et le caractère individuel, d'autre part, sont les deux aspects que revêt la même action une fois qu'elle s'est produite : déterminisme, lorsque les faits psychologiques sont des phénomènes qu'un entendement essaye de comprendre, caractère, lorsque la loi qui opère une sorte de concentration de ce déterminisme sur lui-même et d'unification se trouve rapportée à la causalité d'une conscience. Cette causalité se réfracte à la fois dans le déterminisme et dans le caractère, pourvu qu'on voie bien que, sans le caractère, le déterminisme se disperserait dans des éléments anonymes et impersonnels. A la vérité, le déterminisme psychologique concret n'est rien autre que le caractère lui-même, mais l'entendement lui confère une sorte d'existence abstraite, qui se prête à une analyse où la psychologie isole des éléments susceptibles d'être retrouvés dans tout le champ de la vie psychique. Et l'on s'explique ainsi que l'on puisse être tenté de recomposer le caractère avec ces éléments, tandis qu'il faudrait d'abord ressaisir la connexion de l'activité et de la nature.

Car ce resserrement du déterminisme psychologique en un caractère constitue par rapport à la causalité de la conscience une nature. Et c'est par la médiation de cette nature que notre action prend place dans la réalité. Bien plus, c'est sur cette nature que notre cau-

salité éprouve la résistance dont elle ne peut se passer pour aller plus loin dans le mouvement par lequel elle se dégage et prend conscience de soi. La fonction du caractère est double : par lui le déterminisme abstrait de la psychologie se suspend à une causalité qui lui donne l'unité de l'organisation, par lui cette causalité se repousse elle-même en une nature. Or, comme nous le disions plus haut, l'expérience de la liberté ne se produit que grâce à la résistance que nous éprouvons. Mais il n'y a pas plus grave erreur que celle qui nous fait apercevoir cette résistance dans un facteur décidément extérieur à la volonté. Il y a dans le caractère un durcissement de la vie spirituelle, dont on ne peut rendre compte qu'en fonction d'une causalité qui paraît s'aliéner en se donnant une loi, mais qui sauve ainsi sa liberté.

Cependant, l'expérience de la liberté qui est une expérience réflexive n'atteint pas d'emblée les résultats auxquels conduit l'analyse philosophique. Tout d'abord, le caractère se révèle à nous sous l'aspect d'un « fatum » qui se glisse dans toutes nos actions et qui déconcerte régulièrement nos meilleurs desseins. A ce « fatum » nous rapportons nos fautes, nos défaillances, et tout se passe comme si nous subissions un caractère tellement indépendant de notre vouloir qu'entre lui et la liberté nulle commissure ne soit possible ou concevable. Aussi bien, quand la psychologie se pose la question classique de la transformation du caractère, elle commence par supposer que notre caractère est donné comme une structure psychique dont nous n'aurions qu'à constater l'existence et à étudier les éléments,

avec la pensée d'utiliser les lois de l'habitude pour accuser ou fortifier certains d'entre eux et pour affaiblir les autres. Certes, ce point de vue est entièrement légitime, mais l'on devrait s'accorder sur ceci que la volonté dont on fait alors état n'est rien de plus elle-même que l'utilisation intelligente du déterminisme psychique et la substitution réfléchie de motifs rationnels à l'instinct. Et il ne saurait être question d'une éducation du caractère par un acte de liberté, car de cette création ou de cette transformation la plus essentielle et la première des conditions, c'est que le caractère ne soit pas le mode de réaction d'une nature que le sujet rencontrerait devant soi comme une chose, où il chercherait vainement l'expression d'une action de la conscience et l'occasion, en même temps que le point d'application, d'un nouvel effort.

Toutefois, dans la réflexion que nous faisons sur ceux de nos actes qui, le plus manifestement, révèlent notre caractère, il se produit une transformation remarquable. Plus notre caractère s'accuse, plus nous découvrons que le « fatum » qu'il constitue peut se représenter par une loi qui, au lieu de résulter d'une diversité de tendances psychiques, en fait, au contraire, l'unité, comme se comporterait une volonté naturelle capable de maîtriser une grande diversité d'éléments. Nous ne pouvons pas nous souvenir de notre conduite passée, au milieu des circonstances les plus diverses, sans être conduits à soupçonner que l'unité naturelle du caractère ne procède ni de la prépondérance spontanée que possède telle ou telle tendance, ni d'un compromis entre des tendances antagonistes, ni d'un concours de tendances

harmoniques, mais au contraire ne peut se comprendre que par l'idée d'une volonté qui persévère subtilement dans son intérêt, quoiqu'elle agisse souvent contre l'intérêt d'une volonté meilleure. Et que de fois ne jugeons-nous pas la conduite des autres hommes, encore qu'elle soit l'image de leur caractère, comme si elle était l'expression de leur volonté la plus profonde, la plus secrète, la plus personnelle !

Seulement, en ce qui nous concerne, longtemps nous préférons opposer au caractère dont nos actions attestent l'influence, l'idée d'une liberté radicalement soustraite à cette influence. Mais nous continuons de subir ainsi une fatalité qui nous paraît toujours plus pesante et plus invincible, tant que nous n'opérons pas une sorte de promotion du caractère par quoi il devient ce qu'il est en fait : une première spécification de la liberté où elle trouve l'occasion d'un retour sur soi. Le caractère est une volonté naturelle qui n'est sentie comme un « fatum » qu'autant que nous ne l'avons pas encore fait passer du plan de l'inconscient sur le plan d'une loi spirituelle de résistance, immanente à la liberté elle-même, et présente dans tous nos actes pour les insérer dans le déterminisme concret d'une existence.

C'est tout cela qu'exprime l'expérience intérieure, lorsqu'elle s'affirme d'abord sous la forme d'une croyance qui découvre dans le caractère le moyen de maintenir, jusque dans son renoncement apparent, la liberté du sujet. Le déterminisme est un objet de pensée, mais la réflexion du sujet sur sa propre causalité ne le conduit au déterminisme que s'il passe du point de vue de la conscience à celui de l'entendement. Tant que la ré-

flexion demeure adossée à la causalité et à l'acte, la croyance à la liberté peut, sans doute, tendre vers une limite où elle se confondrait avec l'objet et s'anéantirait. Mais elle ne l'atteint jamais. Ainsi le déterminisme est mis à son rang. On ne s'avance pas du déterminisme au caractère et de celui-ci à la liberté. L'ordre vrai est l'ordre opposé. C'est le caractère qui s'étale dans le déterminisme, quand l'entendement le délie de la causalité dont il témoigne. C'est pourquoi la psychologie jamais ne rencontre un déterminisme qu'elle puisse analyser, autrement que par abstraction, sans y introduire l'idée de la conscience à laquelle il s'appuie.

Et l'on voit que la croyance à la liberté ne se constitue que grâce à une forme ou une idée par quoi la multiplicité de nos actions participe à une même causalité. Toute autre idée que celle du caractère laisse échapper, à ce moment de notre expérience intérieure, ou bien la servitude de notre vouloir ou bien la causalité de la conscience. Car la causalité de la conscience disparaît avec la notion pure et simple du déterminisme, et la servitude ou la fatalité que nous trouvons en nous-mêmes ne se comprend que par l'idée d'une liberté engagée d'abord dans le caractère et stimulée par cette résistance elle-même à prendre conscience de soi.

Mais cette idée qui est l'armature de la croyance n'a de réalité que par les actes qui la soutiennent et la justifient. Elle ne s'immobiliserait dans la fatalité du caractère que si elle n'entendait pas l'appel d'autres actions qui remettent en question notre expérience intérieure de la liberté.

Que sont ces actes ? Y a-t-il une sorte de promotion

régulière qui nous ferait passer d'une forme de liberté à une autre et qui convertirait le développement de la liberté en une suite rationnelle de moments liés les uns aux autres ? Si la liberté se confondait avec l'exercice d'une spontanéité qu'il suffirait de qualifier par la valeur ou le contenu des idées auxquelles se réfère l'action, nul doute qu'on puisse, en effet, essayer de décrire les étapes que parcourt cette spontanéité, et qu'elle doit parcourir, si seulement elle demeure fidèle à elle-même. Il y a, dans les philosophies de la liberté morale, comme une déduction des degrés de la liberté qui n'a tout son sens qu'à condition d'exprimer une théorie de l'être, ou du moins de s'appuyer à une doctrine qui a justifié et fondé, au préalable, un parallélisme, sinon une identité, entre l'échelle des valeurs et le progrès de la conscience. Grâce à cet appui, une doctrine qui se propose d'assigner à la liberté un progrès, un passage intelligible à des formes plus hautes ne fait autre chose que juger de ces dernières d'après une certaine hiérarchie des idées morales et des degrés de la perfection ; mais elle n'a pas le moyen d'établir que la spontanéité du sujet, dans le mouvement qu'elle effectue d'un degré à l'autre, peut se passer d'un acte qui introduit une véritable rupture dans la vie de la conscience et constitue une libre option. A cette logique idéale de l'action et de la liberté, il manque la preuve que la spontanéité du sujet s'oriente d'elle-même vers le plus haut moment de la moralité. Et on n'atténue pas la difficulté en insérant parmi les motifs du vouloir l'idée de la liberté qui, pouvant être à la fois une fin pour l'action et un ressort interne pour le déterminisme, devrait remplir une fonction médiatrice

entre la liberté morale et l'indéterminisme. Car, si cette idée de la liberté n'est que l'idée ou le concept de l'indéterminisme, non seulement elle ne fait rien et ne peut aucunement servir à limiter le déterminisme psychologique, mais elle n'a pas le moindre rapport avec les idées concrètes des fins morales qui sont les objets de la liberté. Et si cette idée se remplit du contenu de l'une ou de l'autre de ces fins, en quoi demeure-t-elle, sinon nominativement, l'idée d'une volonté indéterminée ? On voit bien, par exemple, que c'est ce qui fait la faiblesse de la doctrine de Fouillée, et qu'elle oscille, sans se fixer jamais, entre l'affirmation d'un indéterminisme, dont on ne voit pas comment il peut jamais se rapprocher de la liberté rationnelle, et la thèse difficilement intelligible d'un déterminisme psychologique qui pourrait être façonné par l'idée d'une puissance d'indétermination, jusqu'à cet aveu qui nous laisse finalement en suspens sur la valeur de l'idée de liberté : « L'action psychologique de l'idée de liberté est réelle, mais est susceptible de deux interprétations : l'une déterministe, l'autre indéterministe. Au point de vue métaphysique un doute reste » (1).

Nous ne serons d'accord avec nous-même qu'en nous refusant à considérer sous la forme d'une continuité idéale le passage d'un degré à un autre, ainsi que les mutations de la croyance. De même que la fatalité du caractère ne peut être détachée d'une expérience réflexive qui revient sur l'acte pour essayer de s'approprier

(1) FOUILLÉE, *Esquisse d'une interprétation du Monde*, Paris, 1913, p. 364.

le genre de causalité dont la conscience a fait preuve parmi des conditions où transparait notre nature, de même, ce sont des actes, c'est un acte unique peut-être qui va décider de la formation d'une croyance nouvelle et de la signification d'une nouvelle catégorie de la liberté.

Telle est, en effet, l'efficacité interne de certains actes qu'il devient impossible pour une conscience attentive à soi de repasser par la même suite de pensées où son choix s'ébauchait en se disposant encore selon les perspectives accoutumées et familières du moi : les éléments que l'action a mis au jour sont désormais engagés dans un procès qu'ils doivent gagner, sous menace de produire un désordre profond dans notre vie spirituelle. N'allons pas chercher nos exemples dans les crises maintenant classiques de la conversion religieuse. Il n'y a pas d'acte, le plus chétif à première vue, qui ne puisse renouveler notre expérience intérieure et remettre en question notre croyance à la liberté. Les révolutions les plus profondes sont, pour chacun de nous, les plus inattendues. Ni ses conséquences visibles, ni le rang qu'il occuperait, apparemment, dans une hiérarchie fondée sur la moralité de nos choix ne décident, à ce point de vue, de la signification d'un acte. Ce qui compte, c'est que, sitôt accompli et dans le temps qu'il s'accomplit, cet acte nous apparaisse comme un point de départ et non comme un point d'arrivée ; c'est qu'il soit à l'origine d'une expérience où vont se construire de nouveau, et simultanément, le réel psychologique et notre croyance à la liberté.

Est-ce donc à la fortuité de l'acte que nous recourons ?

Mais si la fortuité devait s'apprécier par rapport aux conditions et aux causes qu'il est possible d'assigner à l'évènement et qui laisseraient toujours subsister quelque lacune dans son explication, elle nous apparaîtrait à la vérité comme quelque chose d'assez pauvre et comme un moyen bien précaire de sauver la nouveauté réelle de la volition. Mesurée par l'entendement auquel elle paraît d'abord résister, la fortuité servirait tout au plus à indiquer l'inachèvement de l'analyse : elle n'aurait rien de positif et ne posséderait aucun caractère où la croyance à la liberté pourrait trouver un appui. Il importe de montrer que la croyance à la liberté, saisie dans sa vérité concrète, ne répond pas à la question : quelles sont les causes de l'évènement ? mais à celle-ci : comment les sentiments et les pensées lancés par l'acte dans le courant de ma vie spirituelle vont-ils manifester leur fécondité et leur valeur pour la destinée prochaine de la conscience ?

Le vrai signe des actes qui intéressent l'histoire de notre liberté, ce n'est pas que, au regard de l'entendement, ils se présentent comme plus ou moins réfractaires à la détermination de leurs causes ; c'est qu'ils propagent leurs conséquences si avant et si profondément dans la vie du moi qu'ils paraissent déjà dessiner notre avenir. L'évènement, pour une conscience, est l'acte qui ne retombe pas, aussitôt accompli, sur le plan de notre passé et de notre caractère.

Mais cette prévalence que conquièrent maintenant les pensées qui, à l'heure de l'action, n'étaient encore qu'une promesse, bien qu'elles fussent déjà voulues, est l'enjeu d'une dialectique intérieure où se confrontent

le nouveau système de motifs et l'ensemble d'abord plus ample de nos actes passés. L'expérience de la liberté coïncide ici avec la naissance d'une croyance nouvelle, et la catégorie où s'appuie cette croyance est la personnalité qui correspond à une systématisation ou à une totalisation de nos actes dans une certaine direction.

De quel acte ou de quels actes allons-nous observer qu'ils peuvent venir se ranger sous cette idée ? de ceux qui provoquent une transvaluation des éléments que nous découvrons à l'origine du choix, — transvaluation grâce à laquelle ils deviennent maintenant les raisons et les motifs de nos actes prochains. Tandis que, pour le plus grand nombre de nos actes, l'expérience intérieure qui les prolonge se charge de dissiper le mirage qui, un instant, nous les avait fait considérer comme l'invention commencée de notre personnalité, c'est le privilège de certaines volitions que leurs motifs se convertissent dans l'expérience intérieure en un idéal assez puissant pour inspirer désormais notre conduite. Voici un homme qui se rallie à un parti politique dont il a été l'adversaire. Importe-t-il beaucoup que la méditation intellectuelle qui a préparé son choix ait été complète et prolongée. Oui, sans doute, et l'on n'a pas le droit de négliger la phase pendant laquelle l'acte ne s'esquisse encore que dans des pensées où il faut déjà reconnaître des motifs voulus et la causalité de la conscience. Mais c'est aux premiers actes, aux premiers gestes qui déclarent la décision que commence réellement le problème de la liberté. Qu'à ce moment un examen intérieur des raisons et des facteurs de la volition puisse conspirer à fortifier une certitude rationnelle de la liberté, nous

l'accordons. Mais c'est de bien autre chose qu'il s'agit. Pour l'homme qui vient d'agir, la croyance à la liberté ne tient maintenant ni au nombre ni à la qualité des raisons auxquelles il peut remonter pour expliquer son acte. Si son acte est un premier commencement, c'est en avant qu'il regarde pour en juger : en avant, c'est-à-dire aux raisons nouvelles ou aux actes qui achèvent le premier en instaurant une personnalité. Son expérience intérieure de la liberté se trouve liée à l'aptitude qu'ont les pensées, libérées et mises au jour par l'action, de se présenter désormais comme des motifs et des fins de sa conduite prochaine. Mais qu'au contraire cette aptitude soit faible ou nulle et sa croyance chancellera, à mesure que ses pensées lui apparaîtront comme des causes qu'il a subies ou qui masquaient des influences mal discernées, maintenant dénuées de valeur pour sa conscience. C'est pourquoi la liberté de l'homme qui vient de prendre et de réaliser une décision grave, se joue après l'acte, quand paraissent à sa conscience les motifs qui devraient inspirer et commander ses choix ultérieurs et qui ne sont souvent que des pensées épuisées. C'est pourquoi le caractère illusoire de la croyance n'apparaît pas, dirions-nous, dans une vue rétrospective qui ferait accourir les causes éloignées de nos actes et les désirs qui s'étaient dissimulés, mais dans une prospection où nous sommes obligés d'avouer que notre prétendu vouloir n'est suivi d'aucune promotion de la personnalité. Il y a tant de crises ou de conversions qui avortent ! Non pas qu'on puisse douter, au principe, de la sincérité de la conscience ; mais cette causalité s'achève ici à elle-même, dans un acte sans lendemain,

encore que tout se passe du dehors comme si la résolution nouvelle orientait et totalisait les éléments de la vie spirituelle. Quoi de plus fréquent que de nous tromper sur les pensées qui étaient enveloppées dans notre acte, mais que nous voyions mal, avant qu'elles eussent supporté l'épreuve qui devrait faire d'elles des motifs !

Non pas que la conscience, après un premier acte, soit dispensée désormais de vouloir et d'exercer sa causalité. La difficulté est ici de comprendre que la causalité de la conscience demeure entière bien qu'elle reprenne une œuvre commencée. Aussi bien, cette difficulté nous met au cœur du problème de la personnalité et du genre de liberté qu'elle comporte. C'est par un acte que la personnalité commence de se créer : c'est par des actes renouvelés qu'elle demeure fidèle à soi, mais tous ses actes sont une seule et même promotion du premier : une promotion qui enrichit l'être, tout en totalisant constamment ses acquisitions. D'un acte à l'autre, ce qui fait le lien, ce sont les pensées produites par l'action elle-même, qui ne seront sans doute des motifs qu'autant qu'elles seront pleinement voulues dans un nouvel acte, mais qui sont déjà quelque peu voulues en tant qu'elles sont encore contemporaines de l'acte qui les a produites et les a disposées pour l'avenir le plus prochain de notre vie spirituelle. L'unité de la personnalité ne résulte donc pas du développement continu d'une même législation rationnelle. Cette unité enveloppe des actes et elle est compatible avec leur diversité. Bien plus, elle requiert cette diversité, faute de quoi elle se ramènerait à l'unité d'une loi qu'on aurait quelque peine à distinguer de la loi qui donne le caractère.

A chaque initiative de la conscience, les pensées que l'acte libère poussent autrement en nous qu'on pouvait prévoir. Une initiative nouvelle de la conscience les recueille, et seule peut les promouvoir jusqu'à l'acte. Pourtant, quelque éloignées qu'elles soient, à la fin, de la décision primitive, elles la prolongent, elles en sont l'écho multiplié. La personnalité se constitue ainsi. Qu'elle doive, dans certains cas, s'y reprendre à plusieurs fois, que nulle assurance d'une personnalité en quelque sorte consolidée ne nous permette jamais de faire l'économie de l'action et qu'à aucun moment le danger ne soit écarté d'une division de la personne contre elle-même ou de l'envahissement de l'automatisme, qui voudrait le nier ? l'expérience intérieure nous avertit de ces menaces.

Rien de comparable, en effet, dans le devenir de la personnalité à un progrès continu qui développerait les suites d'une décision primitive, sans que nous ayons à faire prévaloir, tout au long de ce progrès, par de nouveaux choix, l'orientation voulue de notre vie. L'expérience intérieure de la liberté commence vraiment au delà du premier acte et du premier engagement, lorsque les pensées concurrentes autant que le déploiement des raisons de notre décision nous obligent à confronter ce que nous sommes, maintenant, par nous, et les motifs qui préparent déjà ce que nous serons bientôt. La causalité de la conscience se présente ici, sous une forme moléculaire, dans la multiplicité des moments où nous maintenons la valeur d'un motif aux pensées qui explicitent la signification spirituelle de l'acte que nous avons accompli. La continuité du procès

dont dépend notre croyance à la liberté recouvre une multiplicité d'actes, distincts par leur forme, que nous remarquons à peine, parce qu'ils demeurent purement internes et ne se font sentir par aucune suite pratique immédiate. Mais tous ces actes ont un même objet qui est de garantir pour l'avenir de notre personnalité la durée et l'efficacité de notre choix initial. Aux pensées concurrentes dont la victoire nous ramènerait à un passé que nous voulons aboli ou qui nous disperserait irrémédiablement, il faut opposer une fin de non recevoir ; aux pensées qui s'accordent avec notre vouloir le plus profond, il faut conférer la valeur de motifs. Quoi d'étonnant si cette expérience fait éclater à nos yeux la nature vraie de la personnalité, en la suspendant à une liberté tenue de totaliser ses actes dans une direction librement choisie ?

Aussi bien, nous sommes en quelque manière plus libres dans cette épreuve que nous ne l'étions dans l'acte qui a inauguré tout le procès de la croyance. Ce n'est pas l'analyse des raisons de nos actes passés qui nous rend libres ; c'est la répétition et le renouvellement des actes par quoi ces raisons et celles qui en proviennent par la génération de l'acte lui-même sont converties en motifs. Car il y a dans la décision initiale un risque, une chance, un essai. Le retour sur le passé psychologique peut, à nos propres yeux, atténuer ce risque, en découvrant le déterminisme rationnel qui a soutenu notre choix. Mais ce risque, cet essai ne se consolide en liberté que par un faisceau d'actes dont les plus décisifs ne laissent pas souvent d'être ceux qui nous font restituer à une pensée une valeur qu'elle commençait de perdre.

Ce n'est donc point dans un acte isolé que peut s'achever notre expérience de la liberté et se constituer notre croyance. Si, comme nous essayons de l'établir, la personnalité, avec la totalité qui est caractéristique de son devenir, est une catégorie de la liberté, l'expérience intérieure de la causalité doit comprendre la suite des actes qui opèrent un enrichissement et une promotion, chaque fois originale, d'une décision primitive. L'unité de cette expérience ne repose que sur le renouvellement d'un vouloir qui fait paraître sa causalité dans une matière intellectuelle où se renouvelle et s'explicite le thème d'une décision initiale. Différents et distincts les uns des autres par leur forme, ces actes font néanmoins une seule et même expérience. En attestant la profondeur et la fécondité d'un premier choix, ils donnent à la croyance en notre liberté, spécifiée ici par l'idée de la personnalité, la garantie de la causalité du sujet.

La liberté d'une conversion, d'un serment, d'un engagement se mesure, dès lors, ou plutôt se maintient par l'hégémonie qu'exerce sur les décisions futures ce premier vouloir. Mais cette hégémonie est tout idéale. Elle fixe l'orientation spirituelle. Elle est d'autant plus certaine que la variété des actes, en nous éloignant de celui qui ouvre le procès, rend plus sensible et plus manifeste le genre de solidarité qui les unit sans leur ôter leur indépendance. Bien plus, les actes qui menacent la formation de la personnalité, soit qu'ils produisent dans la conscience un retour à un passé révolu, soit qu'ils tendent à instituer un procès entièrement nouveau, conspirent à préciser notre expérience. La croyance à la liberté ne dure que par le problème toujours renaissant

de l'action, et à cette condition de pouvoir s'approprier sous une sorte de schème la causalité de la conscience : or, l'un de ces schèmes est assurément l'idée d'une totalité mobile et ouverte de décisions dont la réelle discontinuité se laisse pourtant ramener à un même dessein. C'est pourquoi, il importe infiniment que l'expérience qui est contemporaine de la conversion ou du serment déploie, autant qu'il est possible, les motifs qui vont fournir à la croyance ses premiers éléments.

Mais de là résulte aussi cette conséquence que la décision initiale compte surtout par l'option formelle dont elle témoigne, non par son contenu ou par son importance immédiate et apparente pour la vie du sujet. A tort, on prétend suspendre l'acte libre à ces moments de crise dont la psychologie religieuse fournit mainte illustration. Ce qui fait, à cet égard, le caractère privilégié d'une décision, c'est qu'elle inaugure un procès, une expérience intérieure où la méditation des actes se construit et s'exprime par une croyance qui restituera à ce premier acte, sous l'idée de totalité, sa réelle valeur. D'un acte à l'autre l'hétérogénéité des pensées qui en font le contenu peut devenir toujours plus manifeste et requérir chaque fois un nouveau choix. Ce qu'on appelle un acte grave ou une crise peut se produire beaucoup plus tard ou ne pas se produire du tout. L'acte, à première vue le plus pauvre, est susceptible d'ouvrir tout le procès. Il vaut à nos yeux dans la mesure ou la causalité qu'il atteste rejaillit sur une multiplicité d'actes dont la signification intrinsèque, par leurs conséquences ou leur contenu spirituel, pourra être beaucoup plus marquée. La fonction de la croyance

à la liberté consiste ici à ressaisir, dans cette multiplicité de volitions, l'option qui les domine. Ainsi se crée la personnalité. Un acte, sans doute, en décide, mais ne conquiert pour nous tout son sens qu'autant qu'il peut nous apparaître comme le thème présent sous les initiatives nouvelles qui en maintiennent et en prolongent l'efficace (1).

(1) On voudrait, à la vérité, pouvoir s'appuyer sur le commentaire que devraient fournir, ce semble, à l'analyse philosophique, les œuvres littéraires où l'on s'accorde à trouver, rehaussée et renforcée par l'art, la description la plus fidèle de la vérité psychologique. Mais on n'a pas encore assez remarqué l'opposition, peu s'en faut universelle, qui se manifeste sur ce point, pourtant central, de la liberté humaine, entre la philosophie, ouvrière de liberté, et le roman ou le théâtre. Si l'on examine les œuvres des plus grands romanciers du XIX^e siècle, on discernera sans peine, non seulement que l'idée même de la liberté n'entre pas en question, mais que chacun de leurs ouvrages est l'histoire d'une vie où la volonté naturelle moins vigoureuse que les passions ou les circonstances, obéissant à une logique secrète de la lassitude et du destin, se trouve finalement vaincue par des forces contraires. Sans doute, un Stendhal, un Balzac, par exemple, ne méconnaissent pas la volonté, mais elle est chez eux une force, tantôt spontanée comme un instinct, tantôt calculatrice et méthodique, toujours confondue avec la loi de développement d'un caractère. Quelque puissantes que soient en elles-mêmes les raisons qui inclinent le romancier à défendre une conception déterministe de l'existence, il se pourrait que l'antagonisme latent de la philosophie et de l'œuvre littéraire ne fût point dû aux seules conditions de l'émotion esthétique et que le roman trouvât un jour les conditions de son renouvellement dans une vision de l'existence moins directement commandée qu'elle ne l'a été, à peu près uniformément, jusqu'ici, par un postulat déterministe. Mais ce ne serait point assez que le roman nous rendit familiers avec une durée psychologique moins constamment orientée

Il ne saurait être question, toutefois, d'un développement d'actes conjugués qui ne recevraient leur signification que du système clos qu'ils constitueraient ou

dans le sens de la dissolution des énergies, avec une durée plus inventive, plus capable de porter le développement d'une personnalité qui se construit. En dépit des apparences, il pourrait, mieux que le théâtre, s'annexer la liberté. Il dispose du temps, et, tandis que dans l'allure ramassée et rapide d'une scène dramatique, de libres initiatives, en suspendant le conflit des forces passionnelles sans pouvoir justifier leur authenticité par le développement de leurs conséquences, supprimeraient en quelque sorte le ressort de l'action, le roman peut, au contraire, faire paraître la liberté de ces actes et ne pas interrompre, cependant, au regard de l'entendement, la continuité de son récit. Mais c'est à la condition de renoncer à l'idée de premiers commencements qui, ayant pris place, on ne sait comment, dans la trame des événements, y demeureraient enchâssés sans que le moyen fût donné au lecteur d'en vérifier, sur des idées, la productivité interne, parallèlement à la découverte des changements manifestés dans l'histoire d'une vie. Pour avoir presque toujours adopté cette idée que la liberté doit s'épuiser dans un acte qu'ils ne savent plus comment accueillir dans la suite préméditée de leur récit, pour avoir ainsi méconnu que les actes libres ne peuvent se soutenir qu'en entrant aussitôt dans l'histoire d'une personnalité, les romanciers ont préféré descendre la pente d'une personnalité progressivement défaite par le jeu des passions, au lieu de nous montrer la liberté s'insinuant dans une vie et la transformant. Quand ils l'ont fait, il leur a semblé que ce ne pouvait être qu'en ôtant, si l'on peut dire, tout aliment au déploiement des forces psychologiques, comme si le moment où une décision surmonte la passion devait aussi indiquer l'heure où l'histoire d'une vie expire. Mais une œuvre littéraire ne perdrait peut-être pas tout intérêt, si elle hasardait de nous communiquer l'image d'une vie où l'on pût reconnaître, sur l'histoire d'une conscience, tous les éléments d'une expérience intérieure de la liberté. Certes, une œuvre de ce genre manquerait son objet,

d'une suite d'événements susceptibles, une fois produits, de paraître déterminés par l'un d'entre eux. Le genre de liberté que nous décrivons n'a rien de commun avec la prédétermination, par une décision initiale, de tout un

si elle se proposait précisément de décrire cette expérience. Toutefois, elle pourrait nous convier à voir plus clair dans une âme que celle-ci ne le saurait faire au moment qu'elle agit. Ainsi l'art du romancier pourrait être de ne rien dire qui diminue la vérité objective du récit et d'être cependant le complice d'une réflexion où nous aurions la certitude de faire pour une autre conscience un travail que la progression des événements ne laisse pas à celle-ci le moyen d'accomplir. Et il y a, dans notre littérature, quelques œuvres qui constituent une exception assez haute à la tradition du déterminisme passionnel ou social pour qu'il soit permis de croire que rien ne s'oppose à ce qu'elles aient quelque jour une descendance. Le roman laissera-t-il perdre l'exemple de la *Princesse de Clèves* ? Le réalisme d'un caractère s'y concilie avec la libre inspiration d'une décision qui engage toute une vie et se renouvelle à travers une suite d'actes, en vérifiant sa profondeur sur les idées morales par lesquelles elle s'explique ou se justifie et sur les résistances psychologiques et affectives qu'elle suscite. Par l'aveu qu'elle fait de ses sentiments, pour y mieux résister, la princesse de Clèves s'engage dans la plus grave des résolutions, sans en avoir eu, si l'on peut dire, le dessein, tant il y a, dans sa conduite, de nouveauté qui ne s'accorde pas avec le train ordinaire des sentiments et de la vie ; mais elle ne peut s'assurer de l'âme de liberté qui est dans son acte que par l'exhaussement de vie spirituelle qu'il produit, à mesure qu'il ordonne à soi, sans les prédéterminer, toutes les autres décisions et qu'il s'enrichit, dans le progrès intérieur de la réflexion, de toutes les raisons de la morale et du devoir. Seulement, ces raisons ne sont elles-mêmes inépuisables que parce qu'elles se développent à partir d'un acte qui, certes, ne leur est pas extérieur, et cependant laisse passer un élément de liberté. Aussi, de ce premier acte, il est vrai de dire qu'il ne peut être annexé ni par le déterminisme psychologique ni par la liberté morale.

segment de notre vie. Car, parmi les actes qui suivent le choix où prend naissance l'expérience de la liberté, il n'en est aucun qui n'exige le plein exercice de la causalité du sujet, encore que les pensées et les motifs qui font la liaison des uns et des autres attestent la réalité d'un même vouloir présent en tous. Seulement, ce vouloir ne préexiste pas à ces actes comme s'il était contenu dans un premier choix dont nous n'aurions plus qu'à monnayer la richesse. Et il n'est pas non plus le terme idéal d'un développement qui serait orienté par une fin obscurément ou clairement pressentie. La totalité qui est l'armature de notre croyance à la liberté ne dépend que d'elle-même ou plutôt d'une causalité qui est à tout instant complète dans l'acte par lequel elle promeut au rang de motifs les pensées qui explicitent dans notre âme nos décisions antérieures. Plus il y a d'hétérogénéité entre ces pensées, d'un acte à l'autre, en raison même de la fécondité et de l'invention des idées, plus il devient apparent que la croyance à la liberté ne subsiste qu'en s'appuyant sur l'idée d'un acte qui se renouvelle dans une multiplicité de décisions authentiques et indépendantes.

Quant à la continuité que l'entendement ne perd de vue à aucun moment et qu'il s'applique incessamment à rétablir entre les motifs comme entre les actes, on voit pourquoi elle est à la fois rendue plus facile ici par le mode de formation de la personnalité et pourquoi, en retour, elle s'y accommode, en aidant à notre effort pour relier à un même dessein la variété de nos volitions. Ce que nous faisons, au cours d'une volition, quand nous coordonnons en dessous, par le jeu de l'in-

telligence, les actes inachevés qui la constituent et qui sont autant de poussées de liberté, nous le faisons ici, sur une plus large échelle, quand une méditation rationnelle sur les motifs enveloppés dans nos actes nous permet d'unir, sans effacer leur diversité, les moments constitutifs de la personnalité.

Il importe donc, à cet égard, de ne méconnaître ni la collaboration qui s'établit entre le travail de l'intelligence et l'expérience de la liberté, ni l'indispensable secours qui nous est ainsi apporté pour opérer un discernement entre la valeur de nos pensées et en obtenir toute la richesse. Plus que d'un autre moment, c'est de la création de la personnalité que cette observation est vraie, car il n'en est pas où il importe davantage qu'une méditation continue puisse constituer comme une mémoire de la liberté, afin que le pointillé indiqué par nos actes trace une même ligne, au lieu de chemins qui se croisent et nous lancent dans de multiples directions.

Ainsi se trouvent réalisées, semble-t-il, les conditions requises pour qu'on puisse parler de personnalité, encore que ce soit le plus souvent dans une autre voie qu'on en cherche la définition. Au point de vue où nous sommes placé, nous n'examinerons pas la conception naturaliste qui, sous diverses formes, aperçoit les éléments constitutifs de la personnalité dans certaines données empiriques, dans la cénesthésie ou dans d'autres conditions à la fois organiques et psychiques. On a depuis longtemps et plus d'une fois démontré l'impossibilité de fonder la personnalité sur la simple donnée psychologique, sur le fait de conscience dans sa qualité concrète et toujours évanescence.

Si, par un retour aux données immédiates de la conscience, la philosophie de M. Bergson nous suggère un autre moyen d'atteindre le moi, on sait bien que ces données de la conscience pure, non seulement coïncident avec une causalité toujours en exercice, mais encore nous font entrer en contact avec une supra-conscience où s'abîme la personnalité que l'on pensait devoir à un élargissement ou à un approfondissement de l'intuition psychologique. En se rattachant à un absolu, celui-ci fût-il la mouvante et libre création d'une vie spirituelle, la personnalité ne peut plus trouver la raison de ses limites et même de son existence que du côté de la matière qui introduit le morcellement et la division dans le devenir de cette supra-conscience.

Néanmoins, il convient de retenir que liberté et personnalité dans cette doctrine apparaissent solidaires. C'est bien là qu'est la vérité. Seulement, cette solidarité change profondément de signification avec l'idée qu'on se fait de la conscience et de ses actes.

Mais nous devons renvoyer au prochain chapitre l'examen de cette question. Pour pouvoir complètement se prononcer sur la nature de la personnalité, il faut savoir ce qu'est la pensée rationnelle confrontée avec la conscience qui donne la liberté. Pour maintenir une distinction entre celle-ci et celle-là, nous devons nous demander si la conscience est autre chose que l'enveloppe des relations rationnelles qui fondent la vérité de l'univers en même temps que la valeur de la pensée. Sur ce problème qui est étroitement lié à celui des rapports de la conscience et de la raison, nous nous expliquerons bientôt.

Pour le moment, il nous suffit d'avoir montré qu'il

n'y a pas de règle intellectuelle qui puisse se substituer à la réflexion renouvelée de la conscience sur ses propres décisions ou qui nous permette de faire l'économie de ces volitions, si du moins elles conspirent à la création de notre personnalité. Car la croyance à la liberté épouse ici la suite de nos actes, quand ils réalisent un ordre qui les domine tous, encore que cet ordre n'ait de réalité que par eux, qu'il ne soit pas l'expression d'une loi et qu'il procède d'une première décision. Cette totalisation des actes où notre expérience intérieure se constitue n'est pas commensurable par une loi, et cependant elle donne lieu à une croyance qui, processivement, par l'action elle-même, ressaisit, sous l'idée d'une personnalité, à la fois la causalité de la conscience et la solidarité de ses volitions.

Aussi bien, l'on a déjà reconnu que le genre de liberté qui, sur le plan où nous sommes l'encore, appartient à la personnalité, pourrait fournir l'équivalent de la liberté morale. Cependant, des différences profondes subsistent que nous avons déjà partiellement indiquées. La liberté morale ne requiert à la rigueur que la sincérité d'une réflexion capable de projeter la lumière jusqu'aux replis de nos sentiments et de nos motifs. Mais cette spontanéité spirituelle suffit-elle ? S'orientet-elle de soi vers la formation de la personne ?

On pourrait l'admettre s'il ne s'agissait que d'une semence de vérité à laquelle l'activité du jugement ferait produire toutes ses conséquences. Mais on évitera difficilement de se prononcer sur le choix primitif qui décide de l'avenir de la conscience. Et ce choix n'est pas seulement l'acte par lequel une conscience choisit

d'être libre pour se confier ensuite à la détermination spontanée des idées par les idées. Car nous avons vu que la personnalité requiert un renouvellement de ce choix primitif. Nulle promotion continue d'une vérité ne peut remplacer ici ces actes immanents et multiples de la conscience.

Toutefois, s'il ne nous paraît pas possible de faire l'économie de ce premier acte, ce n'est point une raison de le considérer comme transcendant par rapport à la liaison de pensées qui le suit. La dissociation légitime qu'opère ici l'analyse entre deux aspects de l'acte étroitement conjugués dans l'expérience concrète de la vie intérieure ne doit pas nous suggérer qu'il y a je ne sais quelle extériorité de l'un par rapport à l'autre. En disant qu'une conscience choisit d'être libre, on ne prétend pas rompre intérieurement l'unité de l'acte et du motif qui va s'épanouir dans la conscience. En vain, on s'efforce de raréfier les caractères de l'acte : ceux qu'on laisse subsister, les plus pauvres qui soient en déterminations positives, impliquent encore la coïncidence de l'acte et d'une pensée qui le spécifie. On ne choisit pas d'être libre à vide, pourrait-on dire. Cela est chimérique. Un tel choix n'est rien s'il n'est immanent à un acte qualifié par un motif. Mais, d'autre part, la promotion que reçoit cet acte dans la conscience, par le progrès de la méditation, nous renvoie à ce qui est plus intérieur à l'acte que les idées où il se déploie, nous voulons dire à l'adoption d'un motif, plus profondément à son invention et à l'inflexion singulière que prend la vie de l'esprit, à tel moment, par l'acte d'une conscience et d'un soi. Ainsi un faisceau de rayons

lumineux éclaire, en s'épanouissant, une large région de l'espace, mais se ramasse aussi et se concentre à mesure qu'on revient à sa source.

L'immédiation de l'acte et d'un motif gros de conséquences, d'abord inaperçues du sujet lui-même, surmonte l'opposition d'une liberté qui serait transcendante au développement rationnel de nos pensées et d'une liberté qui se trouverait seulement dans la transformation tout interne d'une conscience par l'intelligence des raisons.

Il est profondément vrai de dire que « la qualité de liberté » (1) n'apparaît qu'avec une raison capable de mesurer sur des idées l'accroissement intérieur de sa puissance, mais l'inadéquation persistante entre ces idées et l'initiative qu'elles développent, attestée par le mouvement même de la réflexion, fait mieux paraître l'authenticité d'un acte qui passe les idées par

(1) M. BRUNSCHVIG. *Bulletin de la société française de philosophie*, avril 1903, p. 109. En se référant à cette thèse de M. BRUNSCHVIG sur la liberté morale, et en confrontant avec elle les observations présentées par M. Bergson (v. sa lettre communiquée par M. BRUNSCHVIG, p. 101), et par M. Lachelier, le lecteur pourra, croyons-nous, remarquer comme une convergence idéale de ces trois philosophes. Mais M. Lachelier maintient, au delà de la liberté que nous pouvons posséder ici-bas, l'idée d'un acte intemporel de la raison, tandis que M. Bergson, tout en inclinant sa pensée vers la thèse de la liberté morale laisse un intervalle qui pourra s'agrandir, à volonté, entre le développement alogique de la personnalité et le développement rationnel des idées. (Sur les rapports du libre arbitre et de la liberté morale chez M. Bergson, v. *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. X, 1910, p. 164. Vocabulaire technique de la philosophie, Art. Liberté.

lesquelles nous le qualifions. Seulement, dans l'expérience concrète, ces deux aspects de l'acte libre sont inséparables. Et ce n'est que par leur intime, par leur complète solidarité, que nous nous assurons de notre liberté.

Cependant, la croyance à la liberté se laisse-t-elle enfermer dans l'idée de la totalité des actes d'une conscience élevée ainsi au rang d'une personnalité ? A mesure qu'elle s'affirme et se constitue plus solidement, cette totalité ne tend-elle pas à ramener la conscience à la seule fonction de produire et de maintenir, dans la diversité de ses décisions, un même ordre librement choisi ? Bien que cet ordre n'ait de réalité que par notre action, n'incline-t-il pas à usurper le rôle de la conscience elle-même ou plutôt à s'imposer à elle comme une règle qui limite désormais son invention ? Pour une personnalité fortement constituée, la croyance à la liberté comporte, sans doute, l'idée qu'il y a eu un choix primitif autour duquel gravitent toutes nos volitions ultérieures, mais en même temps s'insinue en nous cette persuasion que notre personnalité se trouve maintenant à l'abri d'une révolution profonde qui la rendrait autre. Et le rôle de la liberté consiste de plus en plus, paraît-il, dans une défense de la liberté voulue, dans un maintien des affirmations pratiques essentielles auxquelles son unité est suspendue. L'acte qui entraînerait un changement radical de la personnalité semble alors une menace et un danger. Ainsi naissent de la liberté elle-même ses propres limites.

Par surcroît, l'entendement intervient dans le même sens. Dès que nous considérons de préférence ou les

résultats de nos volitions ou les données psychologiques saisissables par l'analyse, nous figurons volontiers par une loi interne de développement la suite des moments où notre personnalité s'est affirmée. Nous répugnons à penser que cette loi puisse jamais céder devant une initiative qui ne viendrait pas docilement se ranger sous elle.

Il est donc vrai que la croyance à la liberté, par l'idée de totalité, s'accorde exactement avec l'évolution d'une personnalité attentive à refouler loin de soi tout ce qui pourrait rompre son unité. Mais il n'est pas impossible de montrer qu'il y a, jusque dans la croyance à la liberté, sous le schème de la totalité, l'idée d'un au delà de la personnalité réalisée, d'un au delà qui indique que l'expérience intérieure de la liberté n'est pas achevée ni les formes de la croyance entièrement décrites.

De même que la fatalité du caractère ne se convertit jamais en un déterminisme rigide, parce que, dans cette première forme de la croyance, tend constamment à se faire jour l'idée la personnalité que nous pourrions être, de même, quand la personnalité se construit, si elle ne s'immobilise pas en un système d'idées mis désormais à l'abri de tout changement, c'est que, dans cette nouvelle forme de notre expérience intérieure, retentit déjà l'appel d'une liberté qui refuse de s'absorber dans la seule défense de la personnalité réalisée.

Nous ne voulons pas dire par là qu'il y ait continuité d'une forme de la croyance à l'autre, ni qu'il y ait de l'une à l'autre un développement qui nous ferait aller par une promotion régulière d'un degré de la liberté

à un degré supérieur La causalité de la conscience s'exprime déjà tout entière dans l'acte que nous plaçons au plus bas degré de la liberté, et si elle n'y était pas tout entière, on ne voit pas comment elle pourrait jamais devenir plus complète qu'elle n'est dès le premier moment. Les différentes catégories de la liberté qui orientent la croyance témoignent seulement des formes par lesquelles nous parvenons à nous approprier la plénitude de la causalité de la conscience. Or, notre croyance à la liberté, si nous l'abandonnons à elle-même, tend à se replier sur soi et à se suffire sous tout aspect où elle se réalise, comme si elle épuisait ainsi la signification de notre pouvoir. L'idée de la fatalité de nos choix est voisine du déterminisme psychologique, l'idée de la totalité de la personnalité se rapproche de l'idée de la liberté morale et du déterminisme intellectuel. C'est pourquoi, chaque forme de la croyance ne sauvegarde l'idée pleine de la liberté qu'en acceptant de reprendre contact avec la causalité du sujet, grâce aux actes qui commencent constamment de propager la cristallisation d'une croyance nouvelle. Ainsi, tandis que notre liberté paraît définitivement limitée par la fatalité du caractère, il est vrai de dire que chaque acte suscite quelque désorganisation de la croyance, en nous faisant éprouver, jusque dans la fatalité elle-même, l'initiative — qui n'aboutit pas toujours — d'une personnalité naissante.

N'y a-t-il pas un tel surcroît de réalité dans certains actes que nous ne pouvons éviter d'éprouver aussitôt que l'idée de totalité est inapte à les représenter ou à s'accorder avec eux ?

On ne saurait hésiter longtemps : dans les actes qui répondent le plus complètement au vouloir de la personnalité, la conscience ne s'égale pas à elle-même. Dans sa libre soumission à l'ordre qu'elle engendre, elle perçoit les limites qu'elle se donne. En chacune des initiatives qui se groupent au service de la personnalité adoptée par la liberté, il y a l'indice d'une liberté qui se cherche encore. Il ne faut rien moins que cela pour expliquer que la croyance à la liberté surmonte l'engourdissement qu'elle subirait si l'idée de totalité devait épuiser sa signification. Car bientôt, nous ne saurions pas si cet ordre constitutif de la personnalité a été produit par la conscience ou si nous ne nous sommes pas déterminés à le produire par la loi à laquelle nous demeurons fidèles. Aussi bien, ne voit-on pas que nous voudrions, en chacun des actes qui doivent maintenir cet ordre, faire passer plus de richesse spirituelle que ne le requiert la décision présente ? Quoiqu'elle découvre dans l'idée de personnalité le moyen de s'approprier la causalité de la conscience, notre croyance à la liberté ne persiste sous cet aspect que par la secrète influence d'une idée plus compréhensive et plus riche.

Nous ne pouvons nous soustraire à un pressentiment rapide de cette vérité quand, dans les volitions qui, pourtant, sont destinées à consolider notre personnalité, apparaît déjà un surplus de réalité qui fait éclater le cadre où nous pensions que la décision allait entrer. Mais il n'y a pas de conscience qui n'ait éprouvé très nettement, à l'occasion de certains actes, un étonnement de les découvrir rebelles à son effort pour les faire servir à la défense du moi et à son développement.

Quels sont ces actes ? Des actes d'une exceptionnelle intensité ? Le sacrifice, seul, serait-il propre à nous en donner une idée ? Certes, entre le sacrifice et la liberté, il y a une affinité très certaine (1). Mais le sacrifice ne

(1) Dans les pages qu'il a écrites sur le sacrifice, sur l'Incoordonnable pratique, Gourđ (a) a développé avec une grande force cette idée : pages vigoureuses et émouvantes dont on a pu dire qu'elles « resteront sans doute aussi classiques sur ces questions qu'est la doctrine de Kant, lorsqu'on parle du Beau, ou celle de Darwin, quand il s'agit du Transformisme » (b). Mais il opère entre certains concepts, et, notamment, entre celui du sacrifice et de la vie religieuse, un rapprochement, ou même une assimilation, qui nous paraît rejeter la liberté tout entière du côté de certains actes qualifiés par les valeurs religieuses qu'ils réalisent, à l'exclusion de ceux qui se rangent sous la loi morale.

Quoique Gourđ n'ait pas développé pour elle-même l'idée de la liberté qui traverse son œuvre, nul doute que sa théorie de l'incoordonnable ne contienne une vue systématique sur ce problème. L'incoordonnable, en tout ordre, ce n'est pas, aux yeux de Gourđ, ce qui est contre la loi : c'est ce qui est hors la loi ; c'est, du côté des phénomènes, ce qui résiste à l'assimilation intégrale que la science coordinatrice, ouvrière de séries continues, essaye de réaliser sans y parvenir complètement, par la substance et la causalité ; c'est, dans la détermination causale, ce qui fait qu'il y a une matière à lier ; c'est l'autre et le différentiel mêlé à l'identique dans tous les faits que la science s'efforce de rapprocher dans les séries et dans les genres ; ce n'est pas le hasard, car le hasard porte sur l'intégralité de chaque fait, tandis que l'incoordonnable limite la science par une des faces de chaque fait ;

(a) Gourđ, *Philosophie de la Religion*, Paris, Alcan, 1911, p. 96, sqq.

(b) A. LALANDE, *L'incoordonnable*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Année 1911, p. 912.

s'entend le plus souvent qu'en fonction des valeurs morales ou religieuses qu'il réalise. Il ne s'agit ici de rien moins que des rapports entre la forme et la matière

ce n'est pas le miracle, qui est contre la loi, car le miracle s'établit sur le domaine d'une science dépossédée de ses droits, tandis que l'incoordonnable fait contre-poids à la loi, mais la respecte ; bref, du côté de l'objet, dans une conception de la science et de la causalité qui est, chez Gourd, trop dominée par l'idée de l'identité, l'incoordonnable, ce n'est pas seulement ce qu'il est provisoirement difficile de coordonner : c'est ce qui, dans le phénomène, demeure rebelle à une assimilation complète par la science. En ce sens, l'incoordonnable n'est peut-être rien autre que la limite rencontrée par tout idéalisme, et ce qui se retrouve de donné dans le phénomène où la pensée a introduit ses relations. Et dans tout ceci, il n'y aurait rien qui pût concerner directement la liberté.

Mais, du côté du sujet, que devient l'incoordonnable ? Il se confond avec l'activité créatrice de la science que nous saisissons, en tant que conscience, d'une manière intensive et directe, mais que nous ne saurions comprendre comme un objet. En ce sens, la conscience est hors la loi, parce que la loi procède d'elle. Il faut, de ce biais, que la conscience discerne dans ses idées ce qui les passe et qui est, en effet, fonction ; il faut qu'elle atteigne dans ses volitions ce qui, par la médiation du motif considéré comme fait psychique, atteste la présence d'une activité que la science de l'objet ne saurait embrasser. Et il y aurait là, si Gourd, avait eu le dessein de s'y arrêter, le principe d'une recherche féconde. Car l'incoordonnable se manifeste, de ce point de vue, par la création de motifs nouveaux ou par l'intensité nouvelle donnée à des motifs préexistants : il est, dans toute décision, ce qui ne tombe pas sous les explications de l'entendement analytique. Mais, outre que l'incoordonnable, à cet égard, ne rejoint pas aisément l'incoordonnable découvert du côté de l'objet, ne voit-on pas qu'il n'a plus rien d'exceptionnel et que le hors de la loi signifie seulement ce qui, sans abolir la continuité du déterminisme volitif, procède des actes du sujet ? De toute volition, il est

de l'acte libre. Car tout concept qu'on insinue au cœur de l'acte est comme une matière dont on attend qu'elle soit parfaitement adéquate à la forme de la liberté. Mais autre chose est de dire que la liberté est le ressort

vrai de dire qu'elle est à la fois coordonnable et incoordonnable.

Seulement, Gourd se proposait de justifier la fonction religieuse, et, déplaçant le problème, il le transporte sur le terrain des valeurs. Par un parallélisme peut-être trompeur entre la loi morale et la fonction de coordination théorique dans la science, l'incoordonnable sert à différencier les valeurs morales des valeurs religieuses. Il est destiné à nous révéler qu'à la frontière de la moralité nous entrons dans une région nouvelle : le sacrifice répond au contenu spirituel de la vie religieuse. Tandis que la liberté, élément de l'incoordonnable, paraissait d'abord pouvoir se manifester dans toute volition, quel que fût son objet, il devient précisément ce qui est hors la loi morale, ce qui est décidément au delà de la réciprocité du droit et du devoir, le hors la loi du pardon et de la perte par opposition à la loi de la justice. Or, l'incoordonnable et le déterminisme volitionnel pouvaient, sans doute, se conjuguer dans le même acte tant qu'il ne s'agissait pas de distinguer des valeurs. Mais la liberté est maintenant qualifiée par la fonction religieuse dont elle est le ressort interne. L'incoordonnable et le coordonnable spécifiés par deux fonctions de sens opposé ne peuvent plus se réunir dans le même acte, comme les deux faces d'un même fait. En vain, l'auteur de « la philosophie de la Religion » indique-t-il que le sacrifice n'est pas nécessairement en marge du jeu normal de la volonté ; en vain s'applique-t-il à montrer que le sacrifice et l'acte simplement moral peuvent s'entraider et se succéder de telle sorte qu'après chaque acte moral il y ait comme un imperceptible moment d'arrêt qui marque une reprise de la volonté libre, insatisfaite du but atteint et impatiente de manifester son indépendance radicale ; en vain nous rappelle-t-il que l'incoordonnable et le coordonnable sont complémentaires et que l'accroissement de vie spirituelle né du premier peut profiter au second : le hors la loi du pardon peut, seul, qualifier pleinement la liberté.

interne des actes de sacrifice, autre chose de la limiter à ces actes et de la spécifier par leur idée. On évite difficilement de pousser au cœur de l'acte libre un concept qui prend bientôt le pas sur la liberté elle-même et sert à la définir. Il faut accepter le risque et conduire l'analyse de l'expérience intérieure de la liberté aussi loin qu'il est possible sans la déterminer secrètement du dedans par sa conformité à certains concepts. Si la liberté s'approprie spontanément aux valeurs morales et religieuses, cela ne doit pas résulter d'une préordination de l'acte par le concept, mais de ce fait que ces valeurs, seules, peuvent couvrir le champ de la vie spirituelle rendue disponible, tandis que la libre négation de ces valeurs laisse sans emploi et repousse au néant les ressources mises au jour par l'acte. C'est pourquoi la dureté du postulat moral de la liberté se concilie naturellement dans notre âme avec la pitié pour le méchant, quand celui-ci ressent une contradiction mortelle entre ce que sa conscience découvre maintenant qu'elle pouvait et la pauvreté du concept qui qualifie son acte, sans fécondité intérieure et sans avenir.

Ainsi, quelque parenté que les actes de sacrifice aient avec la liberté, par leur imprévisibilité, par l'augmentation de force volontaire qu'ils manifestent, par l'initiative individuelle qu'ils exigent, on ne saurait cependant restreindre à de tels actes l'expérience de la liberté. A celle-ci ils peuvent servir d'exemples, mais si on a commencé de les caractériser du dedans par les valeurs religieuses qu'ils réalisent, par opposition aux valeurs morales, ils ne peuvent prétendre au privilège d'embrasser tout le domaine de la liberté. Le sacrifice

s'isolant dans son effort, ne peut rejoindre la personnalité et le caractère ; la liberté peut soutenir le développement prolongé de la vie morale. Le sacrifice est au delà de l'obligation morale qui n'exige pas l'effort le plus grand que nous puissions concevoir ; mais il n'est pas vrai que l'acte le plus libre soit accompagné du sentiment le plus intense de l'effort qui est l'indice d'une volonté rencontrant des obstacles, non point nécessairement d'une volonté libre. Enfin le sacrifice, par son intensité même, laisse après lui « un affaissement, une indigence temporaire de force qui s'oppose à sa répétition (1) » : mais la liberté peut être à l'origine d'une suite renouvelée de volitions où nous essayons de nous maintenir au niveau de la vie spirituelle que nous avons atteint.

C'est pourquoi les actes susceptibles de provoquer dans notre âme une expérience intérieure de la liberté particulièrement décisive et significative ne sont pas toujours des actes de sacrifice. L'humilité apparente de leur objet ou de leurs occasions n'a rien qui doive nous surprendre. Ce qu'il y a de commun à tous c'est que notre personnalité s'y aperçoit elle-même subordonnée à une conscience dont elle n'exprime qu'une détermination, parmi d'autres qui fussent demeurées possibles, tandis que le caractère marque un degré de plus dans l'éloignement de la liberté véritable et nous rapproche de la nature.

Que se produit-il donc lorsque, sans effort, sans préparation ni méditation apparentes, nous renonçons

(1) GOURD, *Loc. cit.*, p. 110.

brusquement à un désir, lorsque nous retenons un mot qui eût été un mensonge ou qui eût fait une blessure, lorsque nous sentons s'opérer une désorganisation soudaine et totale d'une volition qui était déjà ébauchée dans les mécanismes sensori-moteurs, lorsque nous sommes simplement généreux à l'encontre de nos impulsions sensibles, lorsque nous accomplissons un acte qui n'est pas seulement en désaccord avec le système de nos habitudes, mais qui nous détache, ce semble, de notre personnalité comprise avec ses intérêts les plus hauts et les mieux coordonnés? Nul ne voudrait, sans doute, appeler sacrifice la simple interruption d'une volition commencée, quelque maîtrise de nous-mêmes ou quelque refoulement de nos tendances que cette interruption suppose. Pourtant de telles volitions se présentent avec des caractères très propres à nous hausser sur un plan où naîtra une expérience plus radicale de la liberté.

D'une part, entre la décision efficace et les pensées dont nous disons qu'elle est l'expression, nous échouons à découvrir même une apparence de succession, en sorte que du côté d'une investigation qui s'applique à comprendre l'acte par une détermination psychologique, un problème est posé qui n'est peut-être pas susceptible de recevoir une solution. D'autre part, et solidairement, cette synthèse de la représentation et de l'acte, synthèse qui n'est rien moins que la conscience agissante, se prolonge par une réflexion qui avouerait son impuissance, s'il fallait qu'elle s'égalât à la causalité dont elle vient de surprendre l'exercice, mais qui, de cette impuissance même, fait jaillir une

croyance à la liberté où nous nous reposons sur l'idée de l'infinité de la vie spirituelle et de sa capacité de création

Ces deux caractères doivent être conjugués pour avoir tout leur sens. Si on ne considérait que la simultanéité de l'acte et de la représentation, on pourrait aussi bien prétendre que nous sommes en présence d'une volonté impulsive. Si nous n'étions attentifs qu'à l'intensité de vie spirituelle dont témoigne notre volition, quelle raison aurions-nous de nier qu'elle se trouve précisément en continuité avec tout notre passé psychologique et qu'elle s'explique par lui ? la caution de notre croyance est fournie non seulement par la réflexion qui se produit après l'acte, mais aussi et d'une manière non moins indispensable par la difficulté de l'explication que, dans la plupart des autres cas, nous pouvons si commodément nous donner d'une décision par ses antécédents psychologiques.

En fait, nous n'ajoutons ici rien de nouveau aux conclusions de notre analyse de la causalité dans la volition. Seulement, on se rappelle que ce qu'il y a d'authentique causalité dans le motif se trouve dissimulé à notre regard par le jeu de l'intelligence qui relie sans trop de peine, et pour le plus grand avantage de la rationalité, les éléments psychologiques de la volition. C'est pourquoi nous avons accoutumé, non sans vraisemblance, de considérer que des représentations sont données avant la décision qui reçoit la mission de les réaliser, comme s'il y avait une double extériorité de volition par rapport à ces représentations et des mouvements par rapport à la volition. Double erreur, qui fausse

l'analyse de l'acte. Car il est faux que la représentation que nous plaçons avant la volition puisse coïncider avec celle qui est immanente à l'acte en train de s'accomplir et non moins faux que l'on puisse dans une volition séparer par une sorte de hiatus les représentations des mouvements qu'elles réalisent. Sans entreprendre ici un examen de la doctrine qui attribue à une pensée pure le pouvoir de choisir en quelque sorte entre les mécanismes dont elle a besoin, nous nous bornerons à rappeler le fait, que nous avons déjà signalé, de la perspective nouvelle sous laquelle se présentent à nous les éléments psychologiques de la volition à l'instant où ils prennent corps dans le monde extérieur.

Mais il est des cas dont nous citions plus haut quelques exemples où nous sommes avertis de ne pas glisser à cette erreur. Ainsi, quand une volition plus qu'esquissée dans nos muscles et à laquelle conspire toute l'énergie de nos désirs et de nos passions est défaite par une autre volition où l'on ne peut distinguer autrement que par abstraction la représentation et l'acte dont la synthèse est précisément la conscience dans l'exercice de sa causalité. Et c'est à dessein que nous choisissons cet exemple dans l'expérience la plus commune, la plus éloignée des grandes crises de spiritualité. Tandis que nous pouvons sans difficulté reconstruire l'histoire de la première volition et opérer la suture des éléments psychologiques qui l'ont précédée, au contraire le caractère le plus apparent de la volition victorieuse c'est qu'on constate une adéquation immédiate de l'acte et des pensées qui sont immanentes à cet acte.

Il demeure pourtant, dira-t-on, que ces pensées ne

sont pas nées de rien, qu'elles n'ont pu triompher que parce qu'elles condensaient une longue ascèse spirituelle et qu'une psychologie plus subtile démêlerait les fils qui les raccordent à notre passé psychologique et moral.

Nous l'avouons : une preuve de la liberté exigerait que fût remplie cette condition d'avoir établi que les pensées immanentes à l'acte sont absolument affranchies de toute connexion avec des éléments psychologiques. Mais à défaut de cette preuve et d'une intuition qui la remplacerait, qu'on essaie donc de faire l'histoire de cette seconde volition : serons-nous contraints de l'intégrer à un déterminisme psychologique ? Plus nous nous y efforcerons, plus nous y réussirons, et plus nous serons en garde contre l'illusion d'une liberté d'indifférence. Mais pendant que nous procédons à cette analyse et que sans cesse reculent les limites du déterminisme psychologique, commence pour nous une autre expérience. Car cette analyse coïncide avec la découverte qu'à la multiplicité des connexions que nous parvenons péniblement à établir répond un contenu spirituel précisément réfractaire à la méthode qui tendrait à l'expliquer intégralement par des relations entre des faits psychologiques donnés.

Faire retour sur la volition, c'est en effet apercevoir aussitôt que nulle représentation donnée ne peut en être l'origine, et si nous pouvons dépasser ce résultat tout négatif, c'est en nous haussant à une réflexion qui opère sous une forme discursive une sorte de reprise de l'acte. Cette réflexion se fraye pendant quelque temps un chemin parallèle à la voie que suit l'analyse psycholo-

gique, puis s'en détache et s'en écarte de plus en plus, parce que c'est une chose bien différente d'expliquer un événement par ses conditions et de ressaisir par un discours intérieur l'acte d'une faculté d'invention et de productivité.

Certes, ce n'est pas peu que de préciser maintenant cet acte par des idées dont les correspondances secrètes n'ont plus rien de commun avec les modes sous lesquels les faits mentaux se déterminent les uns aux autres ; mais quelque gain qu'il y ait à solidariser ces idées avec nos volitions, nous sommes ramenés par le mouvement de notre réflexion à un au delà de ces idées, c'est à dire à l'activité qui les crée et qui fonde leurs rapports. Sans doute cette activité ne nous est accessible que par une sorte de redoublement de l'idée sur elle-même dans la réflexion ; ainsi s'explique que notre expérience intérieure de la liberté se traduise par une croyance. Mais nous nous assurons que cette croyance a un objet, parce que, si la méditation où elle se forme ne peut être rigoureusement adéquate à l'invention qui la précède, du moins celle-ci et celle-là sont portées par un même courant d'activité spirituelle. Or le caractère essentiel que présente notre expérience, c'est que, d'une part, le déterminisme psychologique s'amenuise très vite, alors que nous pouvons au contraire recommencer, sans l'épuiser, l'examen de la valeur des idées immanentes à l'acte. Ainsi la croyance se concentre maintenant sur le concept d'une causalité dont nul élément préalablement donné dans la représentation n'explique l'exercice et dont l'acte atteste cependant une positivité spirituelle et une richesse interne susceptibles d'alimen-

ter une réflexion qui ne revient pas sur l'invention des idées pour en déterminer les conditions, mais pour s'approprier la productivité qu'elles manifestent. Bien loin de nous apparaître négativement sous l'aspect d'un déterminisme qui se renoncerait sur tel ou tel point, la liberté se précise dans la croyance sous les traits d'une causalité qui s'exerce, tout en les inventant, par la médiation de pensées où prennent naissance par deux méthodes, deux recherches différentes : quand ces pensées se réfractent dans des représentations solidaires de notre passé, c'est un déterminisme que nous nous efforçons de constituer et qui complète celui qui nous avait paru les préparer, mais quand elles reflètent l'activité qui les produit, nous sommes conviés à chercher pour notre croyance à la liberté une plus décisive illustration. Le balancement de ces deux méthodes dans l'esprit n'a rien qui doive nous surprendre, s'il est vrai que le fait psychologique, au moment de l'acte, nous renvoie simultanément à un déterminisme où il s'intègre, et à la causalité de la conscience dont il est un élément.

Mais comment la croyance à la liberté traduira-t-elle maintenant le surcroît de preuve qui lui est offert ? Les actes auxquels elle s'attache ont ceci de remarquable qu'ils donnent les idées dont ils sont la vivante expression. A ces idées nous nous appuyons pour éprouver que l'activité dont elles témoignent ne peut être adéquatement représentée par aucun total d'éléments psychologiques, tandis que, d'un autre côté, elle se prolonge par une réflexion qui satisfait à toutes les conditions du progrès spirituel. Il est donc vrai de dire que la croyance

à la liberté répond ici à l'idée de ce qu'il y a d'infini dans l'activité de la conscience. Il n'y a pas d'autre manière, ce semble, de caractériser une causalité dont l'efficace, bien loin de se laisser déterminer par derrière soi, se manifeste par la production d'idées qui ne se terminent pas à elles-mêmes et suscitent ou rendent possible, par le redoublement de l'acte dans la réflexion, une croyance bien fondée à notre liberté. La personnalité se trouve dépassée. Non seulement on atteint et les actes qui en décident et ceux qui sont capables d'opérer une rupture dans son développement : en toutes les formes qu'elle prend et qui, en la limitant, la réalisent, l'activité de la conscience nous paraît conserver intégralement sa puissance de création et de renouvellement.

Si l'idée de ce qu'il y a d'infini dans l'activité de la conscience s'impose à notre esprit à titre de catégorie de la liberté, si la croyance à la liberté n'est complète qu'en se rangeant sous cette idée, c'est donc qu'elle exprime, comme nulle autre idée ne le peut faire, le caractère d'une causalité qui donne les motifs et se réfracte dans le fait psychologique. Sans doute, tout au long de notre vie, nous souhaitons d'accomplir, plus que nous ne l'accomplissons, l'acte qui exhiberait intégralement cette causalité. Nos actions entrent dans notre histoire, et nous devrions nous étonner que la croyance à la liberté subsiste, quand notre passé nous révèle à tant de signes le déterminisme de notre destinée. Mais toute action nous fait éprouver à nouveau que la causalité de la conscience est au delà de ses expressions, et peut-être est-ce aussi la racine du sentiment qui nous

fait affirmer, en dépit du démenti écrasant de l'histoire, la possibilité d'une organisation des sociétés conforme à la justice. Au surplus, cette idée d'une activité infinie de la conscience ne succède pas aux autres catégories de la liberté pour les abolir. S'il peut y avoir succession dans les formes de notre croyance, si certains actes ou certaines périodes de notre vie se rangent exclusivement et plus commodément sous l'une ou l'autre de ces catégories, si la découverte de ces catégories dans l'expérience intérieure est subordonnée à une sorte de progrès et de déroulement de nos actes et de nos états psychiques, il serait pourtant bien inexact de penser que nous sommes un caractère sous l'idée de fatalité, puis une personnalité sous l'idée de totalité, puis une liberté absolue sous l'idée d'infinité. La progression du développement par lequel nous avons mis au jour ces idées et ces formes ne doit pas nous tromper sur sa signification. Toute action est à la fois l'expression de notre caractère, le commencement d'une personnalité et la suite d'une causalité qui atteste en chaque conscience l'infinité de la vie spirituelle. La fatalité de nos actes retomberait au déterminisme, si elle n'était pas déjà l'image d'une causalité par liberté, qui ne peut éviter, il est vrai, de se donner une loi pour s'exercer et laisser sa trace parmi des conditions psychologiques, sans lesquelles elle ne pourrait pas descendre dans notre nature. La conscience qui ne peut se reposer en aucun acte est tenue pourtant de découvrir son infinité sur les limites qu'elle reçoit quand elle se produit par le choix et le maintien d'une personnalité. La vie psychologique ne met pas seulement en nous le déterminisme ; devant

se déployer en elle, la liberté en adopte les conditions, et tout se passe comme si le caractère était l'enveloppe d'un déterminisme proche de la nature, tandis que la personnalité correspond à une sorte de promotion et de resserrement de ce déterminisme dans le monde des idées réfléchies et de la morale. Mais la causalité par liberté est déjà présente tout entière dans les actes qui nous renvoient l'image d'une conscience asservie à une loi.

Toutefois, cette idée d'une activité infinie où nous apercevons la catégorie suprême de la croyance à la liberté, n'est pas l'idée de l'universel et ne saurait être confondue avec elle. L'universel se rencontre quand, au delà de l'entendement qui détermine le réel, on atteint le caractère d'une raison qui couvre de son autorité les démarches de l'entendement et lui indique en outre l'idéal auquel il tend. L'idée de l'universel ne témoigne donc pas seulement du droit que possède l'entendement à déterminer le réel : elle ajoute à l'entendement la caution d'une raison où il trouverait l'achèvement systématique des opérations qu'il doit recommencer sans cesse. C'est pourquoi en l'absence d'une intuition intellectuelle qui rendrait inutile le travail de l'entendement, l'idée de l'universel est l'élément formel de la connaissance par quoi s'affirme la suprématie idéale de la raison.

Mais ce n'est que dans son rapport à l'entendement que la raison peut faire produire à l'idée de l'universel toute sa signification et en fixer l'usage. En transportant la notion de l'universel dans la raison pratique, Kant a trop exclusivement conçu la législation morale

à l'imitation de celle que l'entendement s'applique à instituer pour la nature, ou plutôt il a saisi la vie morale en deçà de l'acte qui lui donne naissance dans une âme individuelle, au moment où elle se définit dans son extension à la société des êtres raisonnables. Kant était tenu de procéder ainsi pour maintenir à la loi morale un caractère formel. L'idée de l'Universel demeure seule appropriée, dans tous les cas, à représenter à l'entendement l'idée d'une raison qui, faute de produire l'être, ne peut tolérer que ses normes souffrent quelque exception dans toute l'étendue du réel.

Mais la raison est-elle tout entière dans son rapport avec l'entendement ? Et si, à ce point de vue, l'idée de l'universel est apte à constituer ce rapport, la conscience peut-elle, à un autre point de vue, rejoindre la raison ? Nous ne pouvons nous dispenser d'examiner maintenant ce problème que toutes les analyses précédentes ont contribué à poser.

L'étude de la causalité dans les actes volontaires nous a conduit à retrouver, sous le donné et sous le fait psychologique, une causalité de la conscience qui nous a paru irréductible au déterminisme psychologique, quoiqu'elle soit constamment en liaison avec lui, et qu'elle paraisse s'y déployer. Le fait psychologique est-il donc par lui-même un fait incomplet, un fait ambigu qui se prête aussi bien à entrer, par l'action de l'entendement, dans le réseau de relations qui en fondent l'objectivité, qu'à traduire et à prolonger la causalité d'un sujet ? En outre, quand nous avons cherché à décrire la manière dont nous nous approprions dans la croyance cette causalité de la conscience

qu'aucune intuition ne peut nous livrer intégralement, nous avons observé que l'expérience intérieure de la liberté s'organise par la médiation d'idées qui ne relèvent pas de l'entendement. La conscience, échappe donc aux prises de l'entendement, si elle consent à ne pas projeter en elle les normes de la connaissance objective. Mais demeure-t-elle pareillement étrangère à la raison; et les valeurs de liberté doivent-elles, pour se sauvegarder, s'isoler de la raison ?

Le problème de la conscience et de la raison a été le plus souvent considéré dans l'histoire de la philosophie à l'occasion de l'origine des principes de la connaissance, et il a paru, à bon droit, qu'il était bien difficile de demander à l'intuition de conscience la garantie et le fondement de ces principes ou de les faire naître dans des états subjectifs du moi. Mais la conscience, déposée de ses prétentions à fournir le modèle de la connaissance objective, a été, du même coup, remplacée sous la juridiction de l'entendement, et la liberté, au lieu de reposer sur la causalité d'un sujet, a été, plus d'une fois confondue avec l'acte d'une raison législatrice de vérité.

CHAPITRE IV

Conscience et raison

§ 1. — LE COGITO, LA CONSCIENCE INTELLECTUELLE ET LA CAUSALITÉ PAR LIBERTÉ

L'histoire de la pensée moderne, depuis le *Cogito* cartésien, est dominée par un double effort pour fonder la science et sauvegarder la causalité de la conscience. A une science rationnelle de l'univers correspond une pensée qui s'égale à son objet ; quand elle se ressaisit sur son œuvre, ce n'est que pour y trouver la preuve de sa fécondité. L'avènement de la science suscite la formation d'une conscience intellectuelle. Cette conscience intellectuelle, c'est la pensée humaine définissant son autonomie par le jeu d'une réflexion sur les opérations qui garantissent la valeur de la connaissance et la vérité de l'objet. Bien loin d'être déconcertée par la variété de ces opérations, par le renouvellement des méthodes qui étendent les prises de la connaissance, par la solidarité chaque jour plus délicate des techniques expérimentales et des principes de la science, cette réflexion trouve au contraire dans une rationalité

assouplie le moyen d'affirmer plus vigoureusement l'autonomie de la pensée. La raison ne contient plus la science en puissance ; les formes ou les catégories ne reçoivent un sens défini que par une adaptation continue de la raison à l'expérience, mais chaque fois que s'opère une modification profonde dans la connaissance de l'objet, c'est pour la pensée l'occasion d'éprouver sa valeur et sa capacité indéfinie de développement. La conscience dont l'existence est donnée par le Cogito s'affranchit de la vicissitude des événements psychologiques en devenant conscience intellectuelle du vrai. La liberté repose sur ce dynamisme intellectuel. Elle est ce dynamisme intellectuel, lorsqu'il se saisit dans son principe pour provoquer dans les pensées et les actions de l'individu une transformation où s'accuse, parallèlement à la rationalité du savoir, la rationalité du vouloir.

C'est par une méconnaissance certaine de tout ce qu'il y a de pensée et de raison dans le déterminisme de l'objet qu'on a redouté l'emprise de ce déterminisme sur l'âme humaine et qu'on a cru ne pouvoir l'éviter qu'en préparant la liberté chez l'homme par la découverte d'une certaine contingence dans les lois des choses. Mais on ne laisse pas de compromettre la liberté, quand on en fait dépendre l'existence d'une irrationalité constatée dans l'objet à connaître. Car cette irrationalité ne peut être qu'un point de départ pour une détermination plus subtile de l'objet. Convergentes par leur direction, de multiples tentatives se sont produites pour affaiblir la valeur de la science, dans le but de restaurer à la fois la possibilité d'une connaissance

supra-rationnelle et une causalité par liberté, désormais à couvert du côté de la nécessité des choses, comme s'il convenait d'établir une solidarité étroite entre une science incomplète, coupée de lacunes, et une liberté qui s'introduirait dans le monde à la faveur de ces ruptures.

Mais le succès de ces tentatives est précaire. Il se retourne contre le résultat que l'on voulait atteindre. Il plaide plutôt pour la fécondité d'une science qui corrige des conceptions trop rigides. Il n'est, en vérité, qu'une interprétation philosophique hâtive d'une crise de la science, mais d'une crise d'où elle sort plus vigoureuse. Ainsi, sans doute, l'irrationalisme de certaines théories de la connaissance demeurera dans l'histoire le témoignage d'une époque où la philosophie crut découvrir dans le spectacle d'une science qui assouplissait ses méthodes, le moyen de faire passer, un peu en fraude, la liberté humaine.

Mais, à mesure que la rationalité du savoir atteste la fécondité de l'intelligence, celle-ci tend à s'identifier avec la pensée tout entière, et l'on ne conçoit plus qu'il y ait une seule action de la conscience qui ne doive se régler intérieurement sur les normes de la pensée vraie ni que le moi psychologique puisse se hausser à la liberté autrement qu'en acceptant la juridiction de la raison. Quand le sujet de la pensée donné par le Cogito approfondit son essence au delà de la certitude momentanée qui le lie d'abord à des états subjectifs de la conscience psychologique, c'est pour découvrir qu'il est tout entier dans l'action de penser par quoi la vérité de l'objet et de l'univers se trouve garantie. Ainsi le sujet

auquel conduit une méditation sur le Cogito tend à se définir exclusivement comme une spontanéité rationnelle qui soumet à soi aussi bien les données du moi naturel que les événements du monde extérieur.

Il convenait qu'il en fût ainsi pour que la recherche d'une causalité de la conscience distincte de cette spontanéité rationnelle n'apparût pas dirigée contre la vérité de la connaissance. Les droits de l'entendement devaient d'abord être mis à l'abri de toute atteinte, afin que fussent sauvegardés à leur tour ceux d'une causalité spirituelle qui ne comporte ni les déterminations que l'entendement impose au réel ni le genre d'activité propre à une pensée tournée vers la vérité de l'objet.

Car ce n'est pas assez de soustraire cette causalité de la conscience aux catégories. Il faut également la soustraire à ce qui constitue l'âme de ces catégories, c'est-à-dire à l'acte d'un « je pense » destiné à fonder l'objectivité du savoir. Sans doute, c'est une grossière méprise de soumettre la pensée aux catégories valables pour la science de la nature et de retourner en quelque sorte contre la spontanéité qui les donne les méthodes qui servent à construire la connaissance. Mais il importe de ne pas confondre en un même pouvoir la spontanéité intellectuelle immanente à la détermination objective du réel et la causalité de la conscience, si du moins celle-ci, comme nous le croyons, est tout autre chose que la face subjective d'une pensée orientée vers l'impersonnalité.

Autre chose est une réflexion de l'acte intellectuel sur lui-même, quelle que soit d'ailleurs la matière de cet acte, autre chose la causalité d'une conscience qui

inscrit ses initiatives dans la vie psychologique. Car l'acte intellectuel tend uniquement à garantir la signification objective des rapports saisissables dans le phénomène, tandis que la causalité de la conscience fournit, au contraire, l'événement qui entre dans la vie sensible d'un sujet.

Dira-t-on que cet événement, à son tour, relève de la causalité que discerne la pensée quand elle s'applique au donné ? mais ce ne serait, en tout cas, que par la médiation des faits psychologiques qui prolongent l'acte de la conscience. Et il ne se peut que la réflexion d'un sujet sur l'événement par lequel il s'est donné à lui-même ne soit profondément différente de celle qui redouble l'activité de la connaissance en une conscience intellectuelle. Le problème demeure donc de savoir si l'esprit humain peut être tout entier défini par la fonction qu'il exerce en construisant l'intelligibilité de l'univers, ou si cette fonction n'est qu'une détermination de l'esprit, et s'il en est une autre par quoi le sujet de l'action fait remonter à soi la causalité présente dans la constitution de la personnalité et du caractère.

La liberté humaine change de signification avec la réponse que reçoit ce problème. Certes, une philosophie qui voit avant tout dans l'esprit une pensée législatrice est aussi éloignée que possible d'en contester l'activité. Mais de quelle liberté peut-il alors être question ? L'apercevra-t-on dans l'acte même de la pensée, saisie en son intériorité essentielle par une réflexion capable de se redoubler indéfiniment, ou dans l'acte par lequel nous comprenons pleinement la liaison synthétique des raisons d'un choix ? Mais il n'y a là, dira-t-on,

qu'un seul et même acte, et il faut bien que le premier ait une matière. Nous l'avouons ; seulement, par cette intime solidarité de l'un et de l'autre, on voit mieux que la réflexion de la pensée sur elle-même, quand elle comprend le déterminisme et, en s'égalant à lui du dedans , cesse de le subir, ne peut atteindre qu'une spontanéité intellectuelle, impersonnelle dans son principe et dans sa fin. Par exemple, il n'importe peut-être pas beaucoup que Kant, dans la *Critique de la raison pure*, ait cherché la solution du problème de la liberté du côté cosmologique, dans l'idée d'une causalité affranchie de la condition sensible du temps, au lieu de se la procurer directement du côté du sujet : dans les deux cas, ses conclusions eussent été inspirées par le même esprit. La causalité du noumène n'est pas essentiellement différente de l'acte de la raison avec lequel Kant eût pu identifier la liberté sans avoir besoin de passer par l'antinomie cosmologique. L'acte du « je pense » n'est pas moins éloigné que le noumène du sujet singulier de l'action sous les espèces de la conscience où il se pose et s'affirme pour soi. Ultérieurement Kant a pu rapprocher la causalité nouménale de l'acte du « je pense » en leur ajoutant la loi morale qui les incline vers les décisions vivantes d'un sujet. La causalité par liberté demeure cependant la causalité de la raison, et, quand elle est affranchie de toute condition sensible, elle regagne sans doute en intelligibilité ce qu'elle perd en puissance de détermination des phénomènes, mais la pensée de l'universel, dans tous les cas, en règle secrètement l'usage. Ainsi la liberté exprime ce qui, dans l'action de penser, se trouve en droit supé-

rieur à toute détermination imposée au donné. La liberté devient l'idée d'un acte ou d'un jugement dont les éléments sont pleinement transparents pour une pensée qui les comprend en les liant.

Mais, quand il s'agit de nous et de notre action, il ne peut nous suffire que la synthèse des raisons et des motifs dans une décision procède d'une pensée qui ne se sent pas dépendante de ce qu'elle lie. Nous nous demandons si la causalité de la conscience ne s'est pas d'abord manifestée par la production des motifs, et si la décision, bien loin d'être un acte intellectuel de synthèse, n'atteste pas qu'en cet instant encore la causalité du sujet est complète. Est-ce là repousser la liberté au plus loin de la pensée rationnelle ? Au principe, oui, sans doute, en ce sens que la liberté ne peut reposer d'abord que sur la causalité qui donne réellement les éléments et les idées entraînées ensuite dans le cours de la vie psychologique. Mais la liberté correspond à la manière dont nous nous emparons de cette causalité dans l'expérience intérieure, et s'il n'y a pas subordination de la conscience à la raison, il se peut qu'il y ait entre l'une et l'autre un commerce qui les rapproche et que nous avons à définir plus complètement que nous ne l'avons fait encore.

En plaçant sur ce terrain le problème de la liberté et de ses rapports avec la raison, on n'a plus besoin de travailler d'abord à justifier l'existence dans la nature d'une contingence réelle dont il est impossible de dire si elle ne couvre pas seulement notre ignorance. Si cette contingence était donnée, elle limiterait invinciblement la raison sans nous assurer la possession de la liberté.

Mais, perpétuellement, renaît une confusion entre les limites du déterminisme qui tiennent à notre connaissance incomplète du réel et les limites du déterminisme qu'il convient de faire remonter à la causalité de la conscience, d'où procède ensuite, avec le concours de la pensée, la liaison méthodique des éléments de notre vie. Cette productivité qu'il nous faut désespérer d'atteindre dans la nature, parce que nous ne l'y saisissons que sous la forme d'un changement que la perception et la science élaborent pareillement, nous l'atteignons en nous au moment où s'opère le glissement de l'acte de conscience à la nature et son insertion dans le déterminisme de la vie psychologique. La liberté n'est que dans la reprise de cet acte par une expérience intérieure où nous cherchons à le définir par rapport à l'ordre vivant d'une personne.

Il ne s'agit donc pas de faire revivre et de rajeunir la théorie des facultés, en accordant à la volonté une place à côté de l'entendement. Car on se perd dans un débat stérile, dès qu'à la volonté on fait jouer le rôle d'une faculté chargée d'ajouter je ne sais quelle vitalité à des idées qui attendraient, immobiles, d'être inclinées vers la conscience personnelle et vers l'action. Ou bien on trouvera la volonté dans l'acte qui produit indivisiblement l'idée et la transformation radicale qu'elle opère dans la conscience agissante, ou bien la volonté apparaîtra comme une faculté nominale et abstraite, artificiellement obtenue en séparant dans l'idée l'acte qui la donne et la trace inerte de cet acte dans une conscience occupée par des représentations. L'acte volitif ne laisse pas projeter en arrière de soi son

idée. Et il faut atteindre synthétiquement la fonction qui donne à la fois l'élément conceptuel de l'action et sa réelle efficacité.

Encore que ce dualisme des facultés ait souvent entraîné dans son discrédit l'idée même de la liberté, il y a cependant dans l'histoire des doctrines une tradition qui n'a peut-être jamais trouvé d'expression achevée, mais dont l'orientation n'est pas douteuse. Les philosophies dont nous parlons tendent, sous différentes formes, à maintenir les droits d'une vie spirituelle autrement dirigée que la réflexion se produisant sur le cogito pour en développer exclusivement la signification intellectuelle, à mesure que reculent les limites de la connaissance vraie.

Chez Descartes lui-même, chez Malebranche, chez Maine de Biran, il y a, plus ou moins accentués, plus ou moins intégrés à l'ensemble de leur doctrine, les éléments d'une philosophie qui restitue à la conscience une causalité distincte de celle que la pensée s'attribue, quand elle atteint dans l'intuition d'un acte intellectuel sa puissance autonome de jugement. Mais cette fonction où la liberté peut s'appuyer, se présente le plus souvent comme subordonnée et provisoire, chargée de recueillir ce que l'entendement pur ne peut complètement embrasser, ou bien au contraire comme impuissante à se délimiter du côté des catégories et des croyances spécifiquement intellectuelles (1).

(1) Chez M. Bergson, la conscience, avec sa causalité créatrice, occupe décidément la première place, et toutes les précautions sont prises pour qu'elle ne puisse être assujettie à l'un ou à l'autre des procédés que l'intelligence met en œuvre pour

Mais ce qui n'a pas peu contribué à refouler du côté de l'irrationnel, sans contrepoids, l'idée de la liberté, c'est qu'il a plus d'une fois paru que la liberté devait

l'explication de la réalité physique. Tant que la philosophie de M. Bergson parut surtout se donner la mission de révéler sous les habitudes utilitaires de l'intelligence l'illogisme foncier de la vie spirituelle, il pouvait sembler qu'on n'en dût retenir qu'une contribution assurément décisive à la critique du déterminisme associationiste. Mais, par sa théorie de la connaissance, qui est en même temps une métaphysique du réel, M. Bergson fonde sur la dualité de la matière et de la vie le discernement des deux fonctions de l'esprit, l'intelligence et l'intuition. Le problème classique des rapports de la conscience et de la raison, profondément renouvelé, devient celui des rapports entre l'intuition et l'intelligence. La vie psychologique est soustraite de telle sorte aux concepts qui réussissent pour la connaissance des lois physiques, que le déterminisme se trouve tout entier relégué dans la matière inerte. Ce ne sont plus seulement les exigences de notre action sur les choses qui suscitent des habitudes intellectuelles indûment transportées à la spéculation. Bien au contraire, les catégories de l'intelligence nous assurent une connaissance de la matière qui, du moins dans ses grandes lignes, et abstraction faite de certains procédés conventionnels de mesure, atteint l'absolu. Il n'y a pas lieu de voir dans ces catégories une forme contingente imprimée à l'esprit par les exigences de la vie pratique. Si la science accentue plus qu'il ne faut la spatialité de la matière, elle n'est pas toutefois relative à nos besoins. Car l'intelligence humaine et la matière ne se sont adaptées réciproquement l'une à l'autre que parce qu'elles correspondent l'une et l'autre à un même relâchement de la conscience créatrice et de la vie.

Mais que devient maintenant, par rapport à la conscience, le déterminisme psychologique ? Il ne résulte pas seulement de l'intrusion dans la vie spirituelle de symboles spatiaux qu'il suffirait d'écarter pour retrouver la conscience pure. Il est, à sa manière, en nous, ce qu'est, hors de nous, la matière par rapport à la vie. Et il ne s'agit pas simplement de ce fait

suivre le sort de cette conscience psychologique que la théorie de la connaissance est tenue de dépasser, si elle veut obtenir une caution pour la science et parvenir

que la conscience est rivée à un organisme et à un mécanisme cérébral. C'est au cœur même de la vie psychique que se produit cette interruption de création, cet affaiblissement, cet alanguissement de l'énergie spirituelle. Il y a comme une pesanteur originelle attachée à la conscience, qui lui interdit d'être une création continue, qui l'oblige à descendre vers la matière. La spatialisation des faits psychologiques, leur extériorité, leur marche vers un déterminisme mécanique ne procèdent pas d'habitudes superficielles d'une intelligence accoutumée à se mouvoir parmi des objets discontinus, mais d'un arrêt, d'une inversion dans le flux de la vie spirituelle. Le déterminisme psychologique est l'équivalent de la matérialité dans l'univers physique. A mesure que se poursuit en nous ce processus inverse de la création, on se rapproche en effet de l'espace ou d'une simple juxtaposition de faits psychiques comparables à des choses, et c'est en nous, après tout, que nous pouvons puiser le sentiment exact de cette diminution de l'action créatrice qui aboutit à l'ordre géométrique.

Seulement, tandis que dans la nature, la matière offre à la vie une sorte de résistance grâce à quoi peuvent se délimiter les formes vivantes et se constituer des organismes, tandis que le déterminisme physico-chimique et mécanique qui contrarie le mouvement de la vie lui fournit l'instrument de sa réalisation, au point que cette dualité issue d'un même principe primitif paraît requise pour ménager à l'élément créateur l'occasion renouvelée de redoubler son effort en vue d'arrêter ou de retarder un mouvement opposé au sien, et, dans cet effort même, de prendre conscience de soi, au contraire, on ne voit pas que, dans notre vie spirituelle, le déterminisme psychologique puisse jouer un rôle analogue, ni qu'il soit autre chose qu'un pur défaut et une impuissance. En le soulignant, en le poussant plus loin qu'il n'irait peut-être de lui-même, l'intelligence qui le recueille et le géométrise, introduit en nous une nécessité à laquelle nous ne pouvons nous soustraire qu'en

au nécessaire. Par l'effet d'une assimilation trompeuse de la conscience, qui donne la liberté, à la synthèse subjective et individuelle des états psychologiques, il a semblé que l'affirmation de la liberté dût compromettre l'affirmation du nécessaire dans l'ordre de la connaissance, comme si les actes libres pouvaient être mis sur

nous détournant de l'action réfléchie et en nous refusant à toute méthode qui tendrait à rationaliser ou à intellectualiser la volition libre.

Dès lors, puisque la liberté réside dans le devenir qualitatif de la conscience pure, le déterminisme psychologique ne peut manquer, par rapport à elle, d'apparaître comme une déficience du vouloir. Ce n'est ni une résistance à la faveur de laquelle la liberté peut se connaître, ni le moyen par quoi elle prend place dans la nature, ni la forme qu'elle doit revêtir quand il faut promouvoir jusqu'à une organisation rationnelle les décisions qui éclatent dans notre vie, ou quand il faut ménager, entre des actes encore incomplets, le progrès qui maintient entre eux toute la continuité compatible avec les initiatives de la conscience.

Telles sont pourtant, à notre sens, les fonctions du déterminisme. Mais ces conclusions étaient interdites à une philosophie qui transporte à la conscience créatrice, en ne lui laissant aucun point de contact avec la raison, une continuité qui relèverait à plus juste titre de l'intelligence, à une philosophie qui ne conçoit le déterminisme que par l'extériorité spatiale de ses éléments et qui scinde l'esprit de telle sorte qu'il y a un renversement radical des rôles : à la liberté, une continuité imprévisible de développement, à la pensée rationnelle, une discontinuité empruntée au morcellement de la matière inerte. Une continuité foncièrement illogique dérobe au déterminisme tout ce qu'il comporte de coordination et de liaison entre les éléments de la vie psychique et de nos actes volontifs. La victoire de la causalité libre est trop complète. La raison est confondue avec une intelligence dont les catégories nous ôtent tout espoir de faire collaborer, sans les subalterner l'une à l'autre, la liberté et la raison.

le même plan que des événements psychologiques, auxquels on tenterait vainement d'appliquer les normes de la vérité. La difficulté très réelle, et sans nul doute insurmontable, de passer à l'universel, quand on commet la faute de chercher l'origine des principes rationnels dans des modalités subjectives de la conscience psychologique, et l'effort opposé pour discerner profondément les opérations constitutives de la vérité des données concrètes et fugitives de la vie mentale, ont également contribué à créer une solidarité qu'il faut rompre, croyons-nous, entre le problème de la liberté et celui de la valeur des principes rationnels. Car si l'acte libre est confondu avec un événement psychologique complètement détaché de l'ordre général, c'est un fait qui, dans son isolement, ne prévaudra pas contre les principes universels de la connaissance, de même qu'il sera parfaitement vain d'essayer d'en faire sortir les principes dont il est la négation. Cependant, si on ne peut sauver l'idée de la liberté qu'en cherchant son modèle le plus élevé dans l'acte d'une pensée pure, la liberté devient, sans doute, intérieure à la raison, mais que retient-elle encore des attributs de la conscience et du soi ?

C'est d'une vue plus exacte sur les rapports du déterminisme psychologique et de l'acte libre que dépend la solution de ces difficultés. Mais elles n'eussent pas été aussi grandes, si la question du passage de la conscience psychologique au rationnel et au nécessaire n'avait pas constamment interféré avec la préoccupation de dérober aux normes de la connaissance certains moments privilégiés de la vie du moi. On comprendra

d'autant mieux la nécessité de dissocier ces deux problèmes, si l'on se rappelle que des penseurs, comme Maine de Biran, qui cependant, nous l'avons montré, ont eu le sentiment profond de la causalité psychologique, se risquèrent à y chercher la source des principes de la science et de la connaissance.

Tentative condamnée, qui a paru justifier, en retour, un effort autrement dirigé pour faire de la conscience psychologique ce moment de l'histoire de la pensée où le dynamisme intellectuel est altéré par des éléments subjectifs ou bien limité par des formes de la sensibilité.

Pour l'intellectualisme, chez des penseurs que réunit, en dépit de beaucoup de différences, une même inspiration, la conscience psychologique, rapportée à un moi individuel, est un point de vue qui se trouve surmonté, dès que l'intelligence, en son mouvement dynamique pour saisir la vérité, dissipe l'illusion egocentrique. La conscience individuelle se déprend de soi en s'approfondissant, mais elle ne s'approfondit qu'en se dépassant, c'est-à-dire en atteignant de plus larges portions de l'univers. La transformation interne de la conscience est contemporaine de son effort pour comprendre son objet. La conscience est la vérité de l'objet. Spinoza, Leibniz ont décrit les conditions de ce progrès intellectuel, et Spinoza plus encore que Leibniz, puisque, chez ce dernier, la monade, par une sorte de prédéterminisme théologique est invinciblement retenue dans la sphère de l'inadéquat. Un intellectualisme plus authentique ne tolère rien qui puisse définitivement limiter dans son progrès l'activité de la pensée. L'idée est à la fois jugement et volonté ; la conscience

est leur synthèse. Elle brise l'enveloppe psychologique qui la retenait captive, dès que, par la spontanéité régulière de son progrès, elle dénoue en quelque sorte les idées et les principes qui avaient réglé inconsciemment ses premières opérations. La conscience psychologique apparaît, dès lors, comme une raison limitée, incomplète ou inconsciente de soi, et son progrès vers la liberté épouse le mouvement par lequel la raison devient peu à peu transparente à soi-même.

Chaque conscience se forme une image plus ou moins fidèle, plus ou moins vraie de l'univers. C'est l'inégalité de clarté dans les perceptions et les idées qui fonde la différence entre les consciences. Contemplé non plus dans son ascension vers une plus parfaite adéquation de la pensée avec soi, mais synthétiquement dans le mouvement par lequel il se rapproche de la réalité concrète et de la vie psychologique, le dynamisme de l'intelligence se définit en fonction de la résistance bienfaisante qu'il éprouve au contact de l'objet. Quand la pensée s'éloigne de soi, pour se trouver en s'opposant à l'objet, elle devient conscience au moment où elle se sert de la médiation des formes de la sensibilité, espace et temps. La conscience est la relation de la pensée à une forme sensible.

Mais on ne saurait isoler, sinon abstraitement, ces deux mouvements d'expansion de la raison. Les doctrines intellectualistes peuvent accentuer plus ou moins la fonction créatrice de la pensée ou la résistance du donné : dans tous les cas, la conscience se rencontre dans le développement des relations internes que la pensée soutient avec son objet.

Tout le problème revient donc à savoir quelle signification l'on donnera au Cogito. Il est vrai qu'il y a une intuition dans le Cogito, mais cette intuition qui saisit immédiatement la réalité d'un acte psychique ne peut se prononcer encore sur sa nature. Autant il est certain que la liaison est immédiate entre la donnée singulière de conscience sur laquelle s'appuie l'intuition et l'affirmation d'une réalité psychique qui la soutient, autant il est impossible que cette première affirmation décide de la signification à donner à cette réalité psychique. Quand on a condamné, comme il convient, une interprétation du Cogito qui le limiterait à l'appréhension des modalités subjectives de la vie psychologique, et qui nous interdirait de sortir des données contingentes d'une conscience pour nous élever jusqu'à l'acte qui les fonde, nulle conclusion n'est encore justifiée qui ferait de cet acte l'expression d'une fonction d'objectivité intellectuelle ou d'un « je pense », pour parler le langage kantien. Le Cogito soulève un problème et ne le résout pas.

Que le Cogito puisse et doive se préciser en un pouvoir de connaître et de fonder la vérité de tout le savoir, c'est ce qui se prouvera, si on en poursuit la spécification sur l'ensemble des opérations par lesquelles l'intelligence s'approprie la multiplicité des données sensibles et les convertit en une expérience. Mais cette spécification du Cogito peut également être tentée sur les actes par lesquels se constitue la personnalité. Ce qui importe, c'est de préciser l'au delà du Cogito, l'acte auquel il renvoie invinciblement. Est-ce l'acte d'une conscience intellectuelle qui fournit ainsi la règle et le

modèle de toutes les liaisons d'idées qui composent notre science de l'univers ? Est-ce l'acte d'une conscience qui n'est pas puissance d'intelligibilité et de liaison des éléments du réel, mais sujet de la personnalité et de la liberté ? Ces deux interprétations du Cogito ne sont-elles pas destinées à se compléter ? et l'idéalisme qui met l'accent sur la première interprétation, à l'exclusion de la seconde, ne se condamne-t-il pas à remplacer, dans tous les cas, la conscience et le soi par l'impersonnalité d'un « je pense » ?

Toutefois, pour être autorisé à poser ainsi le problème, il faut avoir commencé de distinguer les états psychologiques, avec la synthèse plus ou moins stable qu'ils forment, et les actes de liberté qui ne se laissent pas ramener sur le plan de ces états, mais qui ne se rangent pas non plus sous l'hégémonie du « je pense ».

On trouve, par exemple, chez le kantien Hermann Cohen, une expression particulièrement heureuse de la question que nous venons de formuler et qu'il tranche en faveur du « je pense ». L'incomparable mérite de Kant, dit-il, c'est d'avoir purifié et consolidé le sens méthodique du Cogito cartésien, c'est d'avoir subordonné à l'unité du « je pense » les catégories et les principes de la connaissance et d'avoir enfin distingué de l'unité de la conscience, en tant qu'unité des principes de la science, la conscience de soi ou conscience psychologique dont s'occupent les paralogismes de la psychologie rationnelle « Pour cette conscience du soi ou conscience psychologique, le « je pense » n'est que l'accompagnement ; pour la science, ce « je pense » est la mélodie (1).

(1) H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntniss*, Berlin, 1902, p. 361.

Ainsi cet auteur s'exprime comme s'il n'y avait pas d'autre alternative que celle de la conscience entendue comme unité des catégories et règle suprême de la vérité, et de la conscience appréhendée sous la forme d'une donnée réaliste, comparable à un fait dont il n'y aurait aucune raison de ne pas faire la science. En outre, plus cette conscience psychologique deviendra transparente pour la science qui y portera le mécanisme, plus le « je pense » se trouvera décidément affranchi de tout contact avec des données psychologiques, avec un moi qui viendrait limiter l'horizon de la conscience intellectuelle et constituer pour celle-ci un obstacle ou un principe de retardement. Et non seulement cette conscience intellectuelle peut s'accommoder du déterminisme, progressivement mis au jour, de la vie psychologique et du moi, mais elle exige et réclame ce déterminisme, de manière que la juridiction du « je pense » s'étende effectivement à la totalité des événements physiques ou psychiques. A ce déterminisme on ne soustraira pas la vie psychologique, même si on la convertit en une force ou un instinct dont on exhibera des traces dans la nature entière et chez tous les vivants : n'est-ce pas plutôt avouer que, pour comprendre la vie mentale, nous ne pouvons éviter de la relier à l'ensemble dont elle fait partie et de l'insérer dans un réseau de relations intellectuelles ? Entre l'interprétation méthodique et intellectualiste du Cogito et son interprétation réaliste, il n'y aurait même plus à choisir : les progrès de la science, en tout ordre, décident à chaque instant en faveur de la première.

Or, l'analyse que nous avons faite de l'action et de

la croyance à la liberté nous permet d'échapper à cette alternative et de chercher une autre manière de concevoir la conscience, en définissant autrement le rôle du sujet dans l'action.

La fonction du sujet dans la connaissance, c'est d'abdiquer toute prérogative au bénéfice de la pensée qui construit la science de l'objet ; c'est de travailler à faire progressivement disparaître tout ce qui s'oppose à la transparence de cette pensée avec elle-même. S'il se glisse dans la connaissance des éléments qui attestent que la pensée est obligée de recommencer indéfiniment son œuvre dans des conditions particulières et d'abord contingentes, cette constatation stimule son effort pour écarter de soi ces éléments. L'univers pourrait se penser en nous intégralement, si on pouvait faire abstraction totale de tout ce qui astreint chaque conscience individuelle à reprendre sans cesse l'œuvre du savoir. Les données psychologiques sont, de ce point de vue, ce qui alourdit la connaissance, et, pour ne pas constituer une gêne, elles doivent à leur tour subir les lois des phénomènes. Le sujet de la connaissance, une fois qu'il s'est dégagé de tous les facteurs qui particularisaient ou individualisaient son action, n'est rien autre que le corrélatif du savoir lui-même : il est l'unité du savoir considéré dans la pensée où il se ramasse. Il est vrai que l'univers se répète autant de fois qu'il y a de sujets de la connaissance : mais ces sujets se rejoignent par l'unique fonction qu'ils possèdent de fonder l'universalité de la connaissance. En droit, la conscience intellectuelle de l'univers est identique pour ces différents sujets, et il n'y a d'acte véritable que l'acte par lequel

chacun de ces sujets rejoint l'universel; tout le reste représente seulement les phases par lesquelles passe une conscience individuelle qui découvre, une à une, les illusions de son point de vue egocentrique.

Mais ces illusions ne peuvent se dissiper sans qu'en même temps retombent sur le plan des phénomènes tous les moments où la conscience individuelle était demeurée dans la région proprement psychologique, impuissante à s'élever jusqu'à l'acte où elle n'est plus autre chose que la lumière intellectuelle ou la vérité de l'objet.

On a donc le droit de dire qu'à mesure que le sujet de la connaissance exerce souverainement sa fonction, ce qu'il pouvait y avoir au principe de contingent ou de borné dans son action s'efface et s'évanouit pour faire place à une action de penser où expire toute individualité et toute conscience personnelle.

Voilà ce qu'est la conscience quand on incline le Cogito cartésien vers le « je pense » qui garantit l'universalité du savoir. Encore est-il vrai de dire que dans une doctrine comme celle de Kant, la pensée qui s'exerce sur un « divers », rencontre toujours une multiplicité sensible qu'elle organise selon des règles et qui ne se peut déduire du « je pense ». Mais que devient la conscience dans un idéalisme plus radical, où la pensée n'est pas seulement législatrice selon des règles, mais homogène à l'univers qui procède d'elle ? Comme tout ce que peut faire la pensée humaine, c'est de retrouver par la réflexion et en différents moments, la nature intelligible, la conscience se définit par le mouvement de cette réflexion qui procède discursivement, là où une

pensée infinie s'égalerait d'emblée à son œuvre. La conscience correspond dans une telle doctrine à la part de contingence qui demeure dans la suite des étapes par lesquelles la pensée s'éloigne de soi ou se ressaisit. La conscience est l'indice de cette expansion de la pensée qui se donne un objet et de ce retour à soi de la pensée qui se pose comme la vérité de l'objet.

Seule la contingence qui se glisse entre les différentes puissances de l'être et qui empêche que le passage de l'une à l'autre ne se produise par une pure nécessité, selon une loi de continuité logique, explique le fait de la conscience, dans la mesure où celle-ci se distingue de la pensée absolue. Dès lors, sur la conscience comme sur la liberté, solidairement, deux affirmations différentes deviennent possibles. Ou bien la liberté se confond avec la pensée absolue, avec l'acte de cette pensée impersonnelle qui a surmonté toute multiplicité et qui n'a plus besoin de l'objet par quoi d'abord elle s'est réalisée, ou bien la liberté correspond, dans le progrès dialectique des degrés de l'être, à la contingence qui laisse place à un acte positif pour passer d'un degré à un autre et non pas seulement au développement d'une nécessité logique. Mais, si la conscience peut s'appuyer à cette contingence, n'est-ce pas avouer qu'elle ne tient sa réalité que de l'écart qui la sépare de la pensée parfaite où elle est suspendue ? l'acte véritable demeure l'acte de la pensée pure, impersonnelle, et la contingence comme la conscience ne valent et ne sont que par l'intelligibilité chaque fois plus parfaite qu'elles dévoilent et dont elles sont, au fond, les instruments. C'est en fonction d'un acte purement intellectuel que

se trouvent définies toutes les formes et tous les degrés de la conscience et de la liberté.

La philosophie d'O. Hamelin est une tentative pour donner de la conscience une définition qui réponde à la fois à une conception volontariste de la personnalité et à l'inspiration rationaliste de l'idéalisme. Elle est, à ce titre, particulièrement révélatrice du double courant qu'elle voudrait réunir, sans y parvenir pourtant, semble-t-il. Quand Hamelin dit de la conscience qu'elle est « l'acte inhérent à toute pensée de poser un objet pour un sujet (1) », rien, dans cet énoncé, qui ne puisse être accepté par une philosophie intellectualiste. Mais cet énoncé ne laisse pas apercevoir encore ce qui est au fond de la pensée d'Hamelin, à savoir l'identification de la conscience avec ce qui est par soi et pour soi, c'est-à-dire avec la liberté, y compris l'élément de contingence qu'elle enveloppe. Comment faire sortir d'une définition de la conscience, rationaliste en son principe, des conséquences aussi opposées ? Sur ce point doit apparaître, selon nous, l'impossibilité de concilier deux orientations aussi différentes de la pensée philosophique et de demander à la conscience à la fois, la garantie suprême du rationalisme et d'une notion de la personnalité libre qui enveloppe un élément foncier d'irrationalisme et de contingence. Comment procède Hamelin pour tenter cette conciliation ? Il reprend à son compte une partie de la théorie cartésienne de l'erreur : il fait dépendre le fait de l'erreur dans la connaissance de l'intervention arbitraire et libre du sujet, et il assimile

(1) HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, 1907, p. 333.

l'acte contingent par lequel le sujet de la connaissance altère le développement dialectique des idées, à l'acte par lequel la personnalité, dans la volition, décide librement de son choix. C'est là qu'est, pour le point qui nous occupe, la clé de la tentative d'Hamelin. Il établit un parallélisme entre l'attitude du sujet qui se prête plus ou moins à la vérité, par l'attention, dans la connaissance, et l'attitude de la personne qui, pendant la préparation de l'acte volontaire, suspend ou repousse au néant les processus spontanément ébauchés par le jeu du déterminisme.

La fonction essentielle du sujet est la volonté, et par là s'explique le fait que le sujet est en même temps cause de l'erreur et cause libre. « Les déterminations que l'agent regarde comme possible de se conférer (1) » et tout le donné dont ces possibles sont solidaires constituent, par rapport au sujet, un non moi, un objet, exactement comme l'ensemble des rapports qui précèdent l'apparition de la conscience constitue une sorte d'existence incomplète qui attend d'être en quelque sorte assimilée par le sujet de la connaissance. De même que dans l'acte libre, il y a collaboration de la contingence et du déterminisme, la contingence étant relative à la nécessité et bornée par elle, de même, la connaissance contient un acte contingent du sujet s'exerçant sur un objet fourni par le déterminisme des rapports, auquel on ne peut conférer qu'une existence abstraite tant que la conscience ne vient pas l'actualiser. Par cette voie, Hamelin essaie de concilier le personnalisme volontariste

(1) *Loc. cit.*, p. 328.

et le rationalisme. Dans l'action libre, le motif, possibilité d'action motivée et produit du déterminisme, réclame une intervention du sujet, analogue, en tout point, selon Hamelin, à celle par quqi le sujet de la connaissance altère les éléments objectifs qui s'offrent à lui. D'où le rôle considérable qu'Hamelin fait jouer à la représentation subjective qui est une intelligence contingente. Mais il faut aller plus loin : il n'y a de vérité proprement dite que lorsque « la vérité provisoire et incomplète, c'est-à-dire abstraite, du déterminisme (1) » a traversé cette région de l'intelligence contingente, région spécifiquement psychologique, où se produisent les interventions arbitraires du sujet. Sans doute, cette intelligence contingente peut et doit faire place à la représentation logique qui se caractérise par « la renonciation du sujet à tout point de vue propre, par l'abjuration de tout arbitraire (2) ». Il demeure pourtant exact que la vérité la plus objective, celle qui a traversé et surmonté la représentation subjective, implique, chez Hamelin, un fait radicalement contingent, un acte arbitraire, « un fait pur (3) ». Que toute notion doive passer par la dialectique des rapports psychologiques, ce n'est point, dans cette doctrine, un pis aller : bien au contraire, l'empirisme psychologique enveloppe, comme sa condition même, « un empirisme plus radical (4) » grâce auquel Hamelin s'efforce de conjuguer, dans une même définition de la conscience,

(1) *Loc. cit.*, p. 393.

(2) *Loc. cit.*, p. 350.

(3) *Loc. cit.*, p. 372.

(4) *Loc. cit.*, p. 372.

les éléments de la connaissance rationnelle et ceux de l'action libre. Parce qu'il y a dans toute pensée un élément empirique, au sens absolu du mot, l'accord entre les conditions de la connaissance et les conditions de l'action devrait ainsi se faire par la médiation de cet élément commun, qui est un élément de contingence.

Ne paraît-il pas cependant bien difficile de mettre sur le même plan le pour soi qui résulte pour un objet n'ayant encore qu'une existence incomplète, du fait d'être mis en relation avec un sujet, et le pour soi qui résulte de l'initiative libre d'un sujet, dans l'action ? Car il ne faut pas oublier que la région psychologique est appelée à être surmontée, et que, en dépit du probabilisme qui tempère chez Hamelin le rationalisme absolu des principes, la pensée peut s'élever au nécessaire et au rationnel. Mais à cette dernière phase du mouvement dialectique de la connaissance, que pourra-t-on faire correspondre dans l'ordre de l'action personnelle et libre ? La liberté, appuyée à l'initiative contingente du sujet, ne représenterait-elle, à son tour, qu'un moment préparatoire dans la création de la personnalité, et la logique du rationalisme ne suggérerait-elle pas la notion d'une liberté plus parfaite où l'acte du sujet témoignerait seulement de la souveraineté de la raison ?

Aussi bien nous soulignons par cette question la difficulté qui se retrouve dans toute cette doctrine. Si la conscience se définit par l'intervention contingente du sujet, n'est-on pas autorisé à dire que l'intelligence contingente et la représentation subjective auxquelles nous ne pouvons nous soustraire manifestent plutôt

une impuissance, une régression par rapport au déterminisme abstrait où elles trouvent leurs conditions et le donné dont elles ont besoin ? Ou bien le rôle de la conscience, c'est de nous faire traverser le plus rapidement possible cette région psychologique et de rendre le déterminisme pleinement transparent à lui-même, en le mettant en relation avec un acte purement intellectuel qui lui donne enfin sa profonde raison d'être. Mais, dans les deux cas, la conscience ne joue pas un rôle homogène dans l'ordre du savoir et dans l'ordre de l'action personnelle, puisque, de l'aveu le plus explicite d'O. Hamelin, la liberté de la personne repose sur l'initiative contingente du sujet.

Or, les intentions secrètes du système transparaisent assez pour que nul doute ne subsiste sur la signification ultime qu'il faut réserver à la conscience : la conscience ne fait qu'un avec la volonté et la liberté. L'équilibre que semblait vouloir maintenir Hamelin entre la représentation théorique, d'une part, où l'intervention contingente du sujet ne doit pas exclure le passage à une conscience rationnelle, et la représentation pratique, d'autre part, se trouve rompu au bénéfice de cette dernière. La représentation théorique tout entière, y compris la représentation logique qui en est le couronnement, est repoussée à son tour dans ce domaine de la nécessité pure, qui n'est pas quelque chose de pleinement réel, qui n'existe que pour l'action et comme condition de l'action. Tout le système des notions rationnelles, bien loin de se produire par l'acte d'un sujet qui s'égale à l'infinité de son objet, dans la vérité, constitue seulement une assise provisoire pour l'acte qui fonde toute

existence, et qui est un acte libre avec lequel la conscience s'identifie. Et, sans doute, l'idée de la hiérarchie qui unit solidairement le moment le plus abstrait et le plus pauvre à la conscience agissante, permet de rapporter à la pensée tous les degrés de la hiérarchie et d'éviter qu'entre les essences et l'existence la coupure ne soit trop brutale. Le rationalisme est ainsi ménagé : le volontarisme s'appuie sur le réseau des nécessités qui limitent l'action en même temps qu'elles la préparent, et l'entendement, quoique subordonné à la volonté, n'est point produit par elle. Mais à l'entendement le réel échappe. « Exister, c'est être voulu (1) ».

Quelle est l'origine de ces difficultés ? Dans le fait, croyons-nous, pour une doctrine qui s'efforce à construire rationnellement tout le réel, de définir le plus haut moment du savoir par des caractères qui concernent l'action contingente d'une personne. S'il n'y a rien de réel hors ce qui est voulu, ne craignons pas de dire que la conscience se subordonne la raison, et que le système entier du savoir est suspendu, non pas à l'acte intellectuel d'un sujet qui a en soi de quoi se dépasser toujours pour une plus complète vérité, mais à un acte libre. Tout le possible n'est pas réel : et si les initiatives contingentes du sujet retournent au déterminisme, à son tour ce déterminisme engendre incessamment des possibles qui attendront d'être actualisés. L'entendement se meut dans l'abstrait.

Dès lors, pour n'avoir pas conféré à l'entendement, à la fonction d'objectivité une entière autonomie, et pour

(1) *Loc. cit.*, p. 396.

avoir fait de la conscience la catégorie suprême, à la fois de la connaissance et de l'action, cette doctrine rencontre toutes les difficultés traditionnelles qui ne peuvent manquer de surgir quand on entreprend de limiter et de compléter l'une par l'autre, comme si c'étaient deux facultés commensurables dans une même conscience, l'entendement et la volonté.

Importe-t-il beaucoup que la volonté, bornée par l'entendement, intervienne d'une manière moins brutale, qu'ainsi la contingence paraisse en quelque sorte adoucie et qu'on se trouve en présence, non d'une indétermination absolue, mais « d'une indétermination partielle et pour ainsi dire déterminée (1) » ? Psychologiquement, ces formules se traduisent par le rôle décisif que joue, dans la volition, l'attention et la possibilité d'inhiber les processus naissants : de telle sorte que le contenu de l'acte revient encore une fois à l'entendement ou au déterminisme, manifestant ainsi la prévalence des catégories de l'entendement, au moment où l'on voudrait y échapper. La conscience est, nous dit-on, dans un système nécessaire, un épiphénomène, la chose la plus importune qui se puisse concevoir. Oui, si on commence de se donner la nécessité sous la forme de rapports qui ne réclament pas l'activité d'un sujet de la connaissance : présupposition d'un genre réaliste qui fait à son tour de l'apparition de la conscience sous les traits de la contingence un événement inintelligible. Et n'avons-nous pas l'aveu atténué de ce réalisme, quand Hamelin reconnaît qu'au déterminisme qui est

(1) *Loc. cit.*, p. 388.

au-dessous de la conscience correspond une sorte « d'existence en soi subtilisée(1) ». Faire commencer la vérité à l'acte contingent d'un sujet, c'est compromettre la science, et ce n'est pas sauvegarder la conscience.

Certes, nous n'oublions pas que tout ce déterminisme ne peut se concevoir complètement en lui-même et qu'Hamelin se garde de lui accorder une réalité en soi : il est dans la pensée, il est de la pensée, ainsi que tout l'ordre des rapports inférieurs à la conscience.

En faisant ainsi de la conscience le rapport suprême qui domine et achève tous les autres, la philosophie d'Hamelin nous incite à nous demander si la conscience peut être érigée en catégorie ? Or, en dépit de la similitude apparente des formules, la distance est considérable entre une philosophie où toutes les catégories sont subordonnées à un « je pense » qui en est, dit Kant, le véhicule et qui les couvre de son autorité, et une philosophie où la conscience, non seulement prend place parmi les catégories elles-mêmes, mais indique de plus un mode d'existence complet dont les autres catégories ne sont que les conditions et la matière. N'est-ce pas là ce qu'a tenté Renouvier, et, plus près de nous, avec un sentiment plus profond des exigences du rationalisme, O. Hamelin ? Procéder ainsi, c'est se placer dans le réel lui-même pour en discerner les éléments et, si possible, pour hiérarchiser ces éléments. Les catégories deviennent les éléments les plus généraux du réel et la conscience, définie par la contingence et la liberté, comprend tous ces éléments en les dépassant.

(1) *Loc. cit.*, p. 393.

La fonction des catégories, ce n'est plus d'exprimer les principales actions d'un « je pense » qui organise la multiplicité du donné : c'est de produire par leur diversité et leur superposition tout le réel jusqu'à son achèvement qui se fait dans la conscience. L'être n'est complet que par la conscience qui est un rapport d'un nouveau genre, puisqu'il opère la synthèse du sujet et de l'objet sous les espèces d'un acte contingent qui s'exerce sur des futurs ambigus. Réaliser ainsi la conscience, c'est ôter à la catégorie sa fonction spécifique qui est d'être une action réglée du sujet de la connaissance. La connaissance elle-même dans son ensemble devient un moment préparatoire de la conscience, et celle-ci est définie comme une action contingente.

Telles sont les conclusions d'une philosophie dont l'effort vise à confondre dans le Cogito l'acte qui fonde la vérité de la connaissance et l'acte où se constitue la personnalité, en prétendant par surcroît faire de ce dernier un acte contingent et libre. Suivre et poursuivre la seule inspiration rationaliste du Cogito, pour lui demander aussi l'instrument de transformation et de libération de la personnalité agissante, c'est une direction pleinement logique avec elle-même, encore que nous estimions qu'elle n'atteint pas les éléments les plus essentiels de la liberté et qu'elle ouvre seulement des perspectives sur le développement d'une conscience intellectuelle dont la nature est de se réaliser parallèlement à la vérité de son objet. Mais autre chose est de vouloir appuyer au Cogito, indivisiblement, la rationalité du savoir et la liberté d'une conscience. Il faut choisir, et si on ne peut se satisfaire d'une liberté qui

coïncide avec le progrès interne de la conscience intellectuelle, il importe de discerner du « je pense », véhicule des catégories, la conscience ou le soi, tout en laissant au Cogito la plénitude de sa fécondité en ce qui concerne l'autonomie du savoir.

De l'acte intellectuel par lequel s'exprime la fonction d'objectivité de la pensée, nous distinguons donc la conscience qui produit les actions où la personnalité se cherche et se réalise. En ouvrant la philosophie moderne, Descartes laisse une place à ces deux fonctions de l'esprit, et l'élément métaphysique de liberté, présent dans la volonté, révèle la conscience à elle-même, comme la vérité dont le Cogito est la première expression et la garantie, révèle à la pensée sa puissance de comprendre l'univers. Mais ces deux éléments ne sont pas, chez Descartes, honorés d'une recherche ni d'une analyse égales. Le rationalisme de cette philosophie fait à tort apparaître comme secondaire ou comme produit par des influences et des considérations extérieures à la doctrine, le courant volontariste qu'elle dessine. Après Descartes, les intérêts de la raison ont été de plus en plus solidaires d'une analyse réflexive portant sur les conditions universelles de la connaissance, au point qu'il a pu sembler, plus d'une fois, que toute tentative pour soustraire la liberté à leur juridiction était dirigée contre la raison elle-même. Rien n'est moins sûr pourtant. Autant qu'avec une réflexion sur le dynamisme intellectuel de la science, la raison soutient des rapports avec la liberté.

La découverte du dynamisme intellectuel nous assure que l'esprit ne saurait être pris sous la nécessité qu'il

travaille à tisser pour les choses. Mais après cela, il faut distinguer dans l'esprit lui-même, l'acte qui constitue la règle de vérité intérieure à tout jugement, de l'acte qui fait transparaître sous la personnalité et le caractère l'initiative singulière d'une conscience. Aussi bien, le développement, l'approfondissement de l'un et de l'autre de ces actes conduit à deux conceptions bien différentes de la personnalité. De la première qui prolonge le sens intellectuel du Cogito, nous trouverions volontiers l'expression dans ces lignes de Lachelier. « Il vaut mieux être la vérité que d'être quelqu'un qui du dehors n'en voit qu'une partie. La personnalité se constitue quand une goutte de l'intelligence qui est dans les choses s'en détache et forme un petit miroir qui la réfléchit (1) ». Pourvu que la comparaison du miroir ne fasse pas oublier que la vérité se produit seulement par l'activité et la colloboration de l'intelligence humaine, l'idée est claire : la personnalité correspond toujours au point de vue limité et fragmentaire d'une intelligence en quête du vrai, et plus l'intelligence s'identifie à la vérité, plus la personnalité est surmontée. Mais si l'on part de la conscience, la personnalité, bien loin d'être donnée d'abord pour être dépassée, se découvre au contraire par le progrès d'une méditation qui s'exerce sur nos décisions et en dégage ce qui est par nous.

N'est-ce qu'une apparence purement subjective, dirait-on, que la réflexion dissoudra en ramenant la conscience à la considération de l'universel ? L'acte tout interne auquel nous ne pouvons éviter de suspendre

(1) Voir SÉAILLES, *La philosophie de Lachelier*, Paris, 1920, p. 132.

l'explication du changement intérieur qui s'est produit en nous, est-il un acte homogène à celui qui, par exemple, est à la racine d'un jugement de vérité ?

C'est lentement, et non sans tâtonnements, que pouvait se faire jour en philosophie l'idée d'une positivité de la conscience qui ne se confondit ni avec la synthèse empirique de nos états mentaux, ni avec l'intelligibilité en acte de la pensée. Car c'est de deux côtés que doit se délimiter la conscience sur laquelle la méditation et l'expérience intérieure de la liberté peuvent s'appuyer.

D'une part, la vie psychologique est inséparable d'un ensemble de données empiriques, entre lesquelles on n'aperçoit d'abord aucune unité possible hors celle qu'y peut mettre soit une fonction de synthèse qui est un substitut du « je pense », soit une force qui ressemble de très près à un instinct. L'unité synthétique que la psychologie introduit communément dans ses données ne paraît être autre chose qu'un compromis entre une action de penser qui est au delà de la psychologie et une solidarité naturelle des états mentaux qui est au-dessous de la psychologie, parce qu'elle nous reporte jusqu'à une propriété générale de la vie. Mais c'est principalement l'impuissance de la psychologie empirique à rendre compte, par les seules lois d'affinité naturelle entre les états mentaux, de l'objectivité de la science, qui a conduit les théoriciens de la connaissance à affranchir l'acte intellectuel et le je pense de tout contact avec la psychologie. Ainsi la raison s'est trouvée élevée au-dessus de la vie psychologique et toute commissure effacée entre celle-ci et le je pense impersonnel, agent d'universalité. Tout ce qui a

été enlevé à la psychologie a été donné à la raison : entre le moi empirique du psychologue et le sujet transcendantal que manifeste la théorie du savoir, il a semblé qu'il n'y avait plus aucune place pour une conscience ouvrière de liberté. Refoulé ainsi de la vie psychologique, le soi qui aspire à ne pas dépendre de la suite empirique des états mentaux va-t-il donc se confondre avec la pure action de penser, législatrice de tout le savoir ?

Pour échapper à cette conclusion, il n'a pas manqué de philosophies qui ont préféré renoncer à l'objectivité de la connaissance, espérant sauver plus sûrement, à la faveur de leur irrationalisme et d'une idée ambiguë de l'activité du sujet, le soi et la liberté. Mais ce qu'elles ont gagné a été seulement de stimuler chez les théoriciens de la connaissance, le désir d'établir que nul, parmi les grands rationalistes, n'a jamais prétendu immobiliser l'analyse des ressources de la pensée et de son inventivité. Et leur échec n'a pas peu contribué à faire oublier ce problème, pourtant impossible à éluder, qui est de savoir si la conscience où se cherche le soi, en ce qu'il a de plus intérieur, n'est rien autre que la pensée à l'agilité réglée, présente dans tout le développement de la connaissance vraie.

Nous avons essayé de montrer que la causalité de la conscience, étudiée dans ses rapports avec le déterminisme auquel elle s'incorpore, est autre que l'action de penser qui est d'abord inconsciente dans les synthèses rapides de la perception et progressivement complète son œuvre. Entre la causalité par liberté et le déterminisme psychologique, il y a une solidarité origi-

nale qui n'est point celle de l'objet et de l'entendement.

Une conscience ne connaît sa liberté que par les résistances qu'elle rencontre. Mais il faut que dans ces résistances elle puisse encore discerner quelques traces de son action. Quand elle ne trouve plus en face de soi qu'une nature, elle est prisonnière de l'objet et de ses lois. Or, le fait psychologique qui accompagne comme son ombre la causalité par liberté est aussi une donnée pour la connaissance. Aussitôt en effet que nous cessons de regarder les motifs par la face qu'ils tournent vers la causalité de la conscience, ils ne sont plus que des faits aptes à constituer la matière d'un savoir. De ce point de vue, ils sont les éléments d'un déterminisme psychologique. Ils s'approprient à l'acte du « je pense » qui domine toute connaissance, et ils tiennent de cet acte le genre d'objectivité qu'ils possèdent. Laissez se détendre le lien qui rattache un motif de générosité à la causalité de la conscience ; cessez de maintenir votre expérience intérieure de la liberté sur le plan de l'acte : bien vite, ce motif va, sous vos yeux, se résoudre en une multiplicité d'images et de représentations, toutes préparées pour entrer dans un déterminisme psychologique, dès que vous vous appliquerez à les penser comme un objet, plus près de vous sans doute que les objets de l'expérience externe, mais également dépendant de l'acte intellectuel par lequel il se construit. Le fait psychologique correspond alors au passage des motifs sur le plan des représentations et des images ; il acquiert une réalité dans la mesure où il est soumis aux conditions intellectuelles qui font la vérité de tout ob-

jet. Après cela, nous faisons peser sur la causalité de la conscience, pour la contester ou la nier, l'objet que nous avons construit. Et quand nous voulons retrouver la liberté, si nous ne la cherchons pas dans la seule intelligence de ce déterminisme, nous la mettrons tellement au-dessus de lui qu'il nous sera interdit de rejoindre notre nature, ou bien nous la laisserons se disperser dans un devenir irrationnel.

Mais loin d'être redoutable pour la causalité de la conscience, le déterminisme est requis au contraire pour qu'une expérience intérieure de la liberté puisse se produire et ne pas se mouvoir dans l'irréel. L'épreuve de la liberté ne peut se faire que sur un déterminisme où elle contemple la loi qu'elle s'est donnée et qui fournit la résistance destinée à révéler de nouveaux actes. Assurément, la liberté court le danger de se laisser prendre au déterminisme dont elle s'entoure. Mais en tout ordre, c'est un danger moins grand pour une idée d'affronter les risques d'une épreuve où elle se mesure avec toutes les résistances des choses que de demeurer loin du réel, dans la splendeur de son isolement. Peut-être que notre âme « n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu (1) », et, en ce point, si elle agit, elle est libre. Mais tout d'abord, si son acte a été trop timide et d'une expression trop retenue, elle ne se peut hausser à un acte décisif qu'en coordonnant les uns aux autres les différents essais qu'elle fait de sa puissance. Cette coordination à quoi travaille l'intelligence avec ses normes établit entre eux une continuité qui est déjà

(1) PASCAL, *Opuscules et Pensées*, éd. Brunschvicg, Hachette, p. 491.

un déterminisme, mais un déterminisme dont l'histoire se confond avec l'histoire de notre conscience, comme le mouvement continu de l'œil suit le tison dans sa course. La rationalité qu'acquiert ainsi la volition n'est pas illusoire. La causalité de la conscience donne à l'activité intelligente le thème sur lequel elle s'exerce. A la faveur de ces essais, dont aucun ne comporte une expression motrice irrévocable, la méditation rationnelle, dans le progrès de l'expérience interne, opère une promotion du thème qui lui est fourni. Certes, la gratuité de l'acte volitif demeure entière. Ce n'est pas en vain toutefois que nous avons eu le temps de lier nos pensées en une même continuité rationnelle. Au dernier moment, la causalité de la conscience ne laisse pas d'être complète, mais l'invention a été canalisée, et quand bien même l'acte volitif donne une inflexion inattendue au cours de nos pensées, quand bien même il nous étonne, si par exemple un mouvement de l'âme vient défaire la trame de notre méditation, craignons de méconnaître le rôle de cette dernière : elle ne fut pas une hésitation stérile. Elle a rétréci le champ des possibles ; elle a accentué les oppositions entre certaines attitudes de l'âme, et en cet instant même où une délibération paraît avoir été parfaitement inutile, l'acte qui lui fait suite et semble l'annuler, bénéficie, sans en dériver, de la progression des pensées que l'intelligence a construite. Comme nous ne sentons les contrastes entre deux climats qu'après avoir accoutumé de vivre sous l'un d'entre eux, ainsi pour les climats de l'âme. Si nous nous détournons soudainement d'un acte que notre délibération avait, ce semble, préparé,

c'est qu'en nous contraignant de mettre au jour nos pensées, elle nous a rendu sensibles à la différence spirituelle entre deux actes.

Mais aussitôt que notre décision se réalise, non seulement par sa solidarité avec le corps et les mouvements, elle offre matière à un déterminisme d'un autre genre ; non seulement elle affecte notre vie psychologique et nous incite à retrouver ses conditions dans des faits de sensibilité analogues à ceux qui la traduisent : en s'incorporant à notre caractère, en devenant comme un centre d'attraction pour les données psychiques et en les systématisant, elle revêt l'aspect d'une loi. Elle ne se réalise totalement qu'en forçant notre nature à symboliser avec elle. Accroché au filet du caractère, notre acte possède désormais le lest qui nous permet d'éprouver notre liberté sur la résistance que nous ressentons quand nous voulons nous porter à un acte nouveau, en continuant l'élan imprimé par le premier à la vie spirituelle. Si notre action, cédant à l'attraction du caractère, retombe sur le plan des faits psychologiques, faut-il dire que nous n'avons pas été libres ? Non pas. Car la loi à laquelle nous avons obéi est intérieure à une causalité qui ne peut se connaître qu'en acceptant de se produire selon la nature ou plutôt à l'imitation de la nature. En se développant après cela devant l'entendement sous l'aspect d'une suite systématique de phénomènes psychologiques, cette loi donne tout son sens au déterminisme dans ses rapports avec la liberté. Il apparaît que le déterminisme exprime dans l'ordre des faits psychologiques les limites qu'il fallait que la liberté s'assignât pour éprouver la résistance capable

non pas seulement de la révéler à soi, mais d'empêcher qu'elle ne fût comme une possession d'état, sans contact avec une expérience intérieure où il nous faut toujours douter de notre causalité pour en renouveler l'usage. Ce n'est pas sans raison que la tragédie, dans le même temps et pour les mêmes actes, nous trouve complices de la fatalité des passions ou du caractère et toujours prêts à les imputer à la causalité libre de la conscience : chacune de ces croyances élève à l'absolu un des deux aspects solidaires de l'acte libre.

Tout autre, sans nul doute, est donc le rapport de l'activité intellectuelle à l'objet dont elle fait la vérité. Les premières données à l'occasion desquelles nous pouvons saisir à l'œuvre l'activité du sujet de la connaissance sont déjà des synthèses qui attestent des opérations intellectuelles, inconscientes, mais non point créatrices. Si l'intelligence qui institue un système de rapports vrais entre les phénomènes peut, à bon droit, affirmer son autonomie, ce n'est qu'en tant que les normes de son activité ne se peuvent confondre, en aucun cas, avec des événements homogènes aux autres événements de la vie psychologique. Mais, quant au déterminisme de l'objet qui en résulte, ces normes ne sont que législatrices et pour un donné qu'il est impossible, il est vrai, d'isoler. Assurément, l'intelligence demeure libre par rapport aux lois des choses, mais d'une liberté intérieurement réglée dans les formes qu'elle tire de soi pour engendrer l'objectivité du savoir.

Plus n'est besoin, par conséquent, de se demander comment la pensée s'élève à l'universel en partant des

données psychologiques dans une conscience individuelle. On ne s'engagera pas dans une recherche pleine de périls, où l'on essaierait de faire produire à un fait primitif de volonté ou de liberté des conséquences intellectuelles et un système de croyances rationnelles. Dès sa première démarche, la pensée emploie une procédure créatrice de vérité et d'objectivité. A aucun moment, elle ne requiert qu'on opère une coupure entre la conscience où elle serait d'abord prisonnière et l'universel auquel elle aspire. Car, dès qu'elle s'est exercée, elle a pris pied dans l'universel, et le fait psychologique a été vu sous un biais qui n'est plus celui de la liberté. Sans doute, il ne se peut que la pensée ne doive recommencer indéfiniment son œuvre et qu'en chaque sujet de la connaissance elle n'ait à se trouver dans la parcelle du savoir conquis. Mais elle porte l'universel en chacune de ses affirmations, et, de ce point de vue, le sujet de la connaissance est le corrélatif du savoir. Les données psychologiques peuvent retarder par leur confusion le progrès de la connaissance vraie, mais non pas l'arrêter. De plusieurs façons, ou par le moyen du corps ou par le moyen de la vie sociale ou de telle manière qui constituera un déterminisme, ces données seront annexées à la représentation objective de l'univers.

Mais, en revanche, on ne pensera pas que la causalité de la conscience se confond avec l'activité déterminante de l'entendement, ni qu'elle est, vis-à-vis des faits psychologiques par lesquels elle s'exprime, dans le même rapport que l'acte intellectuel vis-à-vis des phénomènes qu'il explique et qu'il lie. Celui-ci détermine ses

données, tandis que l'acte libre affecte la vie psychologique.

Formulera-t-on, cependant, un dernier doute ? Que vaudraient ces conclusions, si l'acte n'était qu'un moment du déterminisme et précisément ne faisait qu'indiquer les limites de notre prévision et de notre calcul ; si ces limites ne permettaient aucunement de conclure que l'événement procède d'une causalité par liberté, mais seulement que nous devons, chaque fois, ajuster et réajuster à la volition notre recherche du déterminisme psychologique, en suivre toutes les sinuosités, multiplier, affiner les procédés de notre analyse, étendre le champ des influences et des éléments dont il faut tenir compte ? Si notre étonnement devant un acte nouveau n'était après tout qu'une plus haute puissance de celui qu'éprouve le physicien lorsque l'expérience l'avertit, par un défaut de coïncidence entre le fait et la théorie, qu'il faut remanier la théorie ou pousser plus avant l'examen des circonstances déterminantes ? L'opposition séculaire de l'idée de liberté et du déterminisme ne se trouve-t-elle pas considérablement atténuée dès que la métaphysique du déterminisme cède la place à une conception plus relativiste qui ne se donne pas le déterminisme comme un cadre préétabli où entreraient de force les faits, mais comme une histoire des événements qui fait éclater nos prévisions sans briser la rationalité des phénomènes ? Si le prédéterminisme excluait toute idée de liberté, pourquoi le déterminisme ne comprendrait-il pas les volitions humaines, en nous laissant seulement à décider, par des critères bien choisis, quelles sont celles qui, par un certain degré de prépa-

ration rationnelle ou de moralité, pourront satisfaire à l'idée de la liberté ? Et, puisque la science s'annexe les événements qui arrivent dans l'univers, en repoussant de plus en plus cette idée qu'ils auraient pu être intégralement prévus par une intelligence plus vaste, puisque l'événement contingent n'est pour elle que l'expression inédite d'un concours de relations, aussi nombreuses qu'on le voudra, pourquoi les actes humains ne s'expliqueraient-ils pas ainsi ?

A quoi il faut, croyons-nous, répondre, non pas que la liberté pourrait chercher un refuge dans l'activité de la pensée qui se travaille pour construire le déterminisme de l'objet à partir des événements donnés, mais que l'acte de conscience, inséré en effet dans le déterminisme par le jeu des rapports mis au jour entre les représentations, demeure au delà de ces rapports d'une toute autre manière que la pensée à l'égard des phénomènes de la nature. De l'événement dans la nature physique et de l'événement dans la volition, on dira qu'ils sont l'un et l'autre, au premier moment, contingents. Mais la contingence du premier s'approprie aussitôt à une rationalité qui s'établit en remontant du présent au passé, tandis que la contingence du second attend de recevoir du mouvement de l'expérience intérieure, dans le sens de notre avenir, les caractères qui en feront paraître la fécondité et la liberté. La portion de l'expérience interne occupée par la recherche des conditions de l'événement physique est subordonnée à l'action d'une pensée qui annule l'écoulement de nos états de conscience ou plutôt ne fait que traverser rapidement l'expérience interne pour fixer la vérité du phénomène. Mais la por-

tion de l'expérience interne où notre acte volitif se démêle dans le devenir psychologique, est contemporaine du procès décidant de la liberté que nous lui attribuerons.

Il est donc vrai que l'acte de conscience, en ce qu'il a d'ineffable dans la causalité dont il procède, est tout d'abord au delà du déterminisme comme de la liberté. Il ne se qualifie par rapport à l'un et à l'autre qu'une fois engagé dans l'expérience intérieure. Mais, lorsque tout se passe comme si le contact de l'acte volitif et de la vie psychologique ne laissait pas transparaître la liberté, nous n'oserions dire ni qu'il n'y a pas eu un instant où notre destin a hésité, ni que la causalité de la conscience ne persiste pas dans la loi du phénomène.

§ 2. — LES VALEURS, LA LIBERTÉ, LA RAISON

En ramenant à soi tout le donné, y compris le fait psychologique, l'entendement met donc au jour les normes qui régulent ses opérations, et l'ensemble de ces normes constitue la raison, pourvu qu'on ajoute que la raison ne correspond pas seulement à l'idéal systématique du savoir, mais désigne aussi une activité spirituelle dont l'entendement n'épuise pas la fécondité : en ce sens, d'une part, que l'entendement ne retient de la raison que les normes les mieux appropriées à une détermination du réel et, d'autre part, éprouve quelque méfiance pour celles qui seraient aptes à révéler directement la beauté ou l'harmonie des choses. L'entendement n'exprime de la raison que ce par quoi elle est ouvrière d'objectivité. Mais il y a, comme disait Malebranche, à côté des rapports de grandeur, les rapports de perfection.

Or, maintenant que par une détermination des rapports de la vie psychologique et de la causalité du sujet, nous avons sauvegardé vis-à-vis de l'entendement, l'indépendance de la conscience, laisserons-nous la liberté reposer sur soi, sans chercher si elle ne se coordonne pas de quelque manière aux valeurs de la raison ?

Au terme d'une étude qui a découvert dans la croyance à la liberté un élément d'infinité, la tentation est grande de recourir à un principe transcendant par rapport à la conscience individuelle, comme si la liberté devait, en dépit de tout, avoir hors de soi une règle de son développement qui lui représente l'achèvement ou la perfection réalisée de son idéal. Mais si l'on s'engage dans cette voie, on évitera difficilement d'annuler la liberté humaine. Toute philosophie qui renonce à maintenir une égalité essentielle entre l'acte d'une conscience individuelle et l'acte d'une conscience plus vaste où l'on replace la première, devra rendre compte de l'alignement de la liberté dans les consciences finies. Après avoir affirmé la participation de ces dernières à un absolu, il faudra expliquer, ce qui peut-être n'est plus du ressort de la philosophie, pourquoi la liberté n'est pas toujours en nous ce que nous voudrions qu'elle fût.

Mais, si nous devons nous interdire de suspendre la conscience et ses actes à un principe transcendant dont nous pourrions nous rapprocher par une sorte de liberté d'imitation, il importe cependant de savoir si la conscience va demeurer maintenant sans aucun lien avec la raison.

Quand on a discerné dans la raison ce qui est l'ombre

projetée sur elle par l'entendement, c'est-à-dire ce qui ressortit exclusivement à la fonction de connaissance objective, que reste-t-il en elle qui puisse, non pas déterminer la conscience, mais lui donner le moyen de sortir de sa solitude sans renoncer à sa causalité ? Les succès éclatants de la raison dans la connaissance ne peuvent pas nous faire oublier que l'entendement, fonction d'objectivité, n'est que la spécification d'une fonction plus générale d'ordre, et que la tâche de la philosophie consiste à dégager et à définir peu à peu, parallèlement aux normes de la vérité, les normes de la beauté et de la moralité.

Mais la raison ne descend pas vers la liberté, pas plus que la liberté ne se subordonne à la raison. S'il y a un commerce entre la raison et la liberté, ce ne peut être que par option de celle-ci et non par réduction de l'une à l'autre.

L'expérience intérieure de la liberté ne repose d'abord que sur la conscience seule. Il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre le sujet de l'action. Les catégories de la liberté dans l'expérience intérieure ne sont pas empruntées aux formes de la connaissance objective. S'il y a une corrélation entre ces catégories de la liberté et les valeurs de la raison, c'est en tant que celles-ci peuvent servir à illustrer celles-là, à leur fournir un soutien, à donner à la conscience la possibilité de participer à la richesse capitalisée de la vie spirituelle. Cette corrélation demeure idéale et théorique tant qu'elle n'est pas adoptée par un acte de liberté. Elle ne se maintient que par le recommencement de cet acte, quoique la conscience dans son commerce avec la raison, puisse très

vite en venir à juger de plus en plus de sa liberté sur les rapports de perfection que son acte réalise dans une situation donnée. Ainsi la conscience s'arrache à un subjectivisme qui l'isolerait des contenus réels de l'action autant que des valeurs permanentes de la vie morale. Et ces valeurs, à leur tour, s'animent d'une vie plus riche, chaque fois qu'elles sont voulues par une conscience. Elles adhèrent alors étroitement au sujet de l'action, et par là se trouve conservé ce caractère d'intériorité et de liberté où l'on a toujours vu un élément de la moralité.

Peut-on cependant se contenter de cette liaison contingente entre la liberté et la raison ? N'allons-nous pas ainsi à l'encontre des plus grandes doctrines ? Le problème ne s'est posé dans toute son acuité qu'après que la philosophie eut conféré à l'idée de liberté une signification positive, non plus subordonnée à une nature complètement rationnelle ou à une raison consubstantielle à notre nature, par rapport à laquelle le libre arbitre humain ne peut être qu'une illusion ou une impuissance.

Même dans une doctrine comme celle de Kant, où la raison et la liberté sont convertibles, le libre arbitre ou la possibilité d'agir contre la raison et contre la loi morale ne nous appartient qu'en tant que nous sommes des êtres sensibles. Ce n'est donc rien de positif par rapport à la causalité de la raison. Ce qu'il y a de libre dans notre libre arbitre ne tient pas à notre puissance d'agir contre la raison, mais au contraire à la faculté d'agir conformément à la loi. Et ce qu'il y a de libre arbitre dans notre liberté atteste seulement l'écart

entre une raison inconditionnée et une raison qui se trouve dans un être soumis en même temps à des mobiles sensibles. Sans doute, nous n'ignorons pas que Kant s'est constamment défendu de faire de la liberté simplement une liberté de la perfection. Et l'on peut essayer de soutenir qu'il faut que la causalité libre soit d'abord chez lui libre arbitre avant d'être liberté rationnelle ou du moins toujours en même temps, liberté et libre arbitre. La condamnation de l'intuition intellectuelle renforce chez Kant l'élément de liberté par lequel la raison engendre une législation de la vie morale, au lieu de se borner à exprimer la perfection d'une essence. Néanmoins, il nous paraît très difficile, pour sauver le libre arbitre au sein de la liberté kantienne, de distinguer, même idéalement, l'acte par lequel la raison se donne librement sa loi, de l'acte par lequel elle est définie et constituée par cette loi. L'élément de contingence qui semble subsister dans la liberté kantienne ne s'évanouirait-il pas, si nous pouvions aller au delà de la forme universelle d'une volonté libre ? Il ne faut pas que la possibilité cosmologique de la liberté, hors du monde des phénomènes et l'indéterminisme qui paraît en être la conséquence, nous fasse oublier que cet indéterminisme est surmonté dans l'acte où la raison n'a de rapport qu'avec soi. Il ne faut pas que la forme de la loi nous masque l'exigence plus haute et plus complète de tout rationalisme pleinement conséquent avec lui-même. C'est marque d'impuissance que l'idée d'un choix au sein de la raison, car le choix atteste que l'hégémonie de la raison n'est pas absolue, et on ne peut l'entendre que d'un être qui, étant à la fois raison et sensibilité,

peut introduire des motifs sensibles dans le contenu de ses maximes. Tel est, chez Kant, le libre arbitre humain avec son pouvoir de résister arbitrairement à la raison : volonté affectée d'un caractère d'effort et de lutte qui la condamne à se représenter un progrès indéfini vers la liberté souveraine.

Si la causalité du sujet doit être maintenue, qu'on ne la conçoive donc pas, au principe, comme la causalité d'une raison déchue de sa souveraineté et aspirant à la ressaisir. Toutes les doctrines de liberté morale sont travaillées par la double ambition de ne rien sacrifier de la raison et de conférer pourtant une indépendance certaine à l'acte par lequel un sujet se hausse jusqu'à elle. Mais cet acte est un avec celui par lequel la raison se définit, et les différentes phases de la vie morale qui racontent notre effort ne doivent pas nous donner le change sur l'identité foncière de ces moments. Il est vrai que les doctrines rationalistes s'accordent souvent l'équivalent d'une finalité qui sert à expliquer ce mouvement de retour à la raison, tandis que l'âme humaine traverse la région du monde sensible. Mais de la raison il faut dire, dans tous les cas, ce que Kant énonçait de la volonté législatrice : en elle-même elle n'est ni libre ni non libre, parce qu'elle n'est pas une faculté de choix (1).

Il convient donc de faire encore un pas.

Si la raison n'est pas une faculté de choix, ce n'est pas non plus d'elle seule que nous pouvons attendre l'idéal ou les valeurs que réclame l'action.

(1) KANT, *Die Metaphysik der Sitten* : Kant's Gesammelte Schriften. Berlin, Reimer, t. VI, p. 226.

La raison ne peut fournir que des normes. C'est la synthèse de ces normes et de la liberté qui donne les valeurs. Il n'y a de valeur que par une adhésion contingente de la conscience aux normes d'une pensée faite pour l'impersonnalité.

Quelque difficulté qu'il y ait, pour l'analyse abstraite, à isoler les éléments qui concourent à la formation de la valeur, il n'est pas impossible de déceler leur dualité. En toute valeur, en tout idéal, même en celui qui est encore tout proche du désir, il y a un premier élément par quoi l'objet qui incarne cet idéal est beaucoup plus, à nos yeux, qu'un objet simplement destiné à donner une satisfaction à notre sensibilité. S'il n'était que cela, si sa valeur n'était que dans son rapport avec nos désirs, et si l'idée de ce rapport constituait la valeur, celle-ci perdrait ses caractères propres et cela même qui fait que nous croyons la désirer ou la vouloir pour ce qu'elle est par soi, non pour ce qu'elle est pour nous. Et si l'on demande quel est l'élément qui élève ainsi au-dessus de notre sensibilité individuelle l'objet qui représente l'idéal, on verra que ce ne peut être que l'idée d'un type ou d'une norme auquel se conforme cet objet et qu'il illustre. Si la valeur que nous attribuons à un être que nous aimons n'était que dans l'idée du rapport qu'il soutient avec notre sensibilité, il ne posséderait pas pour nous un prix qui nous paraît au contraire reposer sur ses qualités intrinsèques. Or, ces propriétés de l'objet contribuent à sa valeur parce qu'elles répondent à une norme, par exemple à une idée régulatrice de beauté, parfaitement indépendante de notre désir et de notre

caprice. Il n'est pas nécessaire que nous dégagions explicitement cette norme, mais une réflexion sur nos jugements de valeur atteste qu'elle ne laisse pas d'être toujours présente.

Toutefois, cela ne suffit pas pour qu'il y ait valeur. Car un objet ou un être n'a de prix à nos yeux, et ne devient l'expression d'un idéal, que si la norme de nos jugements, bien loin d'être pour nous contraignante à la manière d'une loi naturelle, reçoit au contraire d'une adhésion, qui se donne librement, un indispensable appui. Cette norme demeurerait immanente à l'usage de la raison sans se développer en valeur, s'il ne dépendait pas de nous, à l'occasion des objets qui se rangent sous elle, d'éprouver que nous sommes obligés par elle, mais non contraints, et qu'il y a un caractère de gratuité dans chacun des actes par lesquels nous reconnaissons son hégémonie sur nos jugements. Autant il est vrai qu'un objet ou qu'un être ne possède pour nous une valeur que dans la mesure où il correspond à une norme, à un type, que nous avons dans la pensée et qui ne procède pas de nous, autant il faut, par surcroît, qu'il y ait dans le consentement, en apparence le plus irrésistible et le plus docile à l'objet, un élément de liberté.

Faute de cet élément de liberté, la valeur ne peut être qu'une sorte de force. Et comme cette force commande la volonté, comme elle ne peut résider dans les seules qualités concrètes de l'objet, il faut ou qu'elle soit l'expression de notre désir, ou qu'elle mette la conscience individuelle sous l'empire d'un système de représentations collectives qui agissent sur elle et la mènent. Mais,

dans les deux cas, la valeur n'est que dans le rapport d'une conscience à une influence qu'elle subit. De quelque autorité que soit revêtue cette influence, quel que soit son prestige, quelle valeur peut subsister pour une conscience qui trouve hors de soi et la règle de ses jugements et la force qui les impose ?

La difficulté que l'on rencontre à préciser la nature des valeurs et l'incertitude où l'on voit que beaucoup de philosophes se trouvent embarrassés quand il leur faut décider si les valeurs sont, comme on dit, objectives ou subjectives, provient de ce qu'on méconnaît la synthèse dont elles procèdent. Elles participent à la fois à une norme de la pensée rationnelle et à la libre décision d'un sujet.

Même l'idéal de véracité et de sincérité intellectuelle n'échappe pas à cette condition. Lorsque la raison s'est exercée, ou plutôt dès que la réflexion a opéré une reprise des opérations de la raison, les normes qui se découvrent à nous apparaissent comme immanentes à tout l'usage de la pensée. Mais la réflexion qui dégage ces normes ne produit pas dans la conscience une promotion parallèle qui aurait pour effet de faire régulièrement coïncider l'action contingente du sujet avec la mise en œuvre de ces normes. Si complète, en apparence, que soit la transformation de la conscience personnelle, quand elle épouse le développement d'une pensée qui s'égale, autant qu'elle peut, à l'univers, pour en découvrir la rationalité, il ne faudrait pas croire que le sujet de l'action abdiquât totalement son rôle en faveur d'une nécessité rationnelle pleinement comprise. Les normes de vérité qui président aux démarches

spontanées de la pensée ne se convertissent en valeurs que si une conscience les fait siennes et opère leur promotion pour la conduite et pour la vie. Elles ne perdent pas pour cela les caractères qui les élèvent au-dessus de l'arbitraire, mais elles ne peuvent plus se détacher de l'action vivante des consciences. C'est pourquoi les valeurs semblent flotter entre la région subjective du moi où l'on sent bien qu'elles s'enfoncent et le domaine des réalités et des lois qui les soustraient aux préférences contingentes de la conscience.

Cependant, l'idée de vérité ne paraît-elle pas susceptible de se redoubler par soi, indéfiniment, dans la conscience, de manière à susciter en celle-ci un devenir pleinement concordant avec le développement d'une pensée qui, dans le temps même qu'elle atteint le vrai, en jouit et s'en pénètre ? Qu'est-il besoin d'ajouter à cet automatisme intellectuel je ne sais quelle initiative d'un sujet qui prétendrait affirmer son indépendance en face de la vérité, au lieu de se laisser docilement envahir par elle ? Mais la marque d'un tel automatisme intellectuel, c'est de faire du sujet de la connaissance un simple moment dans l'expansion de la pensée universelle, et il ne s'agit plus que de hâter le passage à un degré de développement où il y ait adéquation entre la pensée, concentrée en un sujet, et la raison totale des choses.

Ce n'est pas seulement le ressort de la recherche intellectuelle que l'on risque ainsi d'émousser. Cet effacement de la conscience devant l'idée supprime la causalité du sujet. Or, quand une conscience s'abandonne le plus complètement à la force du vrai, quand

elle fait de cette norme une valeur sur laquelle elle se règle, il y a un consentement et un acte qui pourrait toujours se retourner contre soi. Mais on ne remarque pas cet acte, parce que, sitôt accompli, il apparaît que la norme de vérité, devenue valeur, s'impose à la conscience et l'entraîne au rythme que suit la pensée elle-même.

L'expérience intérieure de la liberté se présente alors sous un aspect remarquable. Encore que toute valeur implique une synthèse de l'acte de conscience et des normes rationnelles, dès qu'elle est constituée, ce qui est oublié le plus vite, c'est l'initiative qui lui a donné naissance. Nous jugeons, à ce moment, de notre liberté sur notre attachement à la valeur, et, pour apprécier le degré de notre pouvoir personnel, nous nous reposons sur elle et sur la fidélité que nous lui gardons.

Par un mouvement très régulier, un transfert s'opère par lequel le sujet de l'action s'efface, à son tour, devant les valeurs qu'il a conspiré à produire. Tandis qu'il a fallu une première décision pour les créer, ce sont elles qui obtiennent bientôt le premier rang ; c'est sur elles que se mesure notre croyance à la liberté, comme si le niveau de notre vie spirituelle avait désormais hors de soi son critère. Il se produit un phénomène d'endosmose entre l'activité de la conscience dans sa pure causalité et sa qualification dans un ordre déterminé de valeurs qui se présentent comme indépendantes des initiatives du sujet. Lorsque les doctrines de liberté morale confondent le plus haut degré de la liberté avec l'accomplissement d'une vie rationnelle, elles ont le tort de méconnaître que l'acte par lequel se produit la conscience

demeure transcendant à toute pensée d'un ordre qu'elle serait chargée d'exprimer. Mais elles s'appuient sur une loi psychologique incontestable. La causalité de la conscience se découvre à l'occasion de l'idéal qu'elle réalise, après avoir commencé de collaborer à sa création. Et tout se passe comme si le rôle du sujet ne consistait plus qu'à se hausser jusqu'à un idéal préalablement défini, placé bien au-dessus des défaillances ou des élans de la liberté individuelle.

On comprend ainsi pourquoi une conscience devenue foncièrement attentive à un certain idéal néglige, peu à peu, de remonter à la spontanéité première d'où procèdent ses actes, pour ne plus considérer que leur signification par rapport à l'idéal. La liberté cesse d'être l'âme de l'acte. Elle ne s'éprouve qu'au contact de la valeur qu'elle réalise. Méthode qui évite des illusions à la conscience et l'accoutume à regarder hors de soi, mais qui ne saurait faire oublier la causalité originelle du sujet.

Où l'on voit bien, par exemple, le transfert dont nous exposons la loi, c'est dans le sentiment de la responsabilité. De fait, la causalité libre de la conscience recule ici devant les valeurs morales. Que notre action ait passé outre à ces valeurs, voilà ce qui importe essentiellement. La responsabilité reflue de l'idéal moral qui a été froissé au sujet de l'action. C'est en fonction de l'ordre idéal où elle s'appuie et auquel elle est intégrée que la conscience en vient à juger de sa responsabilité et, en dernier ressort, de sa liberté.

Il n'y a pas là seulement une attitude favorable à la vie morale. Il ne pourrait en être autrement que si la

conscience conservait constamment par devers soi le sentiment qu'antérieurement au moment où la pression d'un idéal commande l'expérience de notre pouvoir, la liberté s'est exercée, de concert avec la raison, pour donner les valeurs.

Il est vrai que chaque conscience paraît trouver hors de soi des valeurs qui passent infiniment la puissance créatrice de l'individu. Mais ce n'est point un motif de penser que l'histoire des valeurs soit en contradiction avec les résultats de l'analyse philosophique. Car on découvre dans cette histoire la même synthèse d'éléments que l'analyse abstraite dégage comme les conditions permanentes des valeurs de la raison. Nul idéal ne surgit de l'histoire qu'il n'ait conquis une certaine unanimité de droit, où se cache un élément d'universalité, et qu'il ne condense en lui, d'autre part, l'adhésion répétée des consciences qui ont librement travaillé à le promouvoir. Luites et conflits, dans le devenir historique, sont nécessaires pour que se manifeste la norme de vérité, de justice ou de beauté qui fait l'élément rationnel de la valeur, tandis que celle-ci emprunte son efficace à un élément de liberté.

Dans chaque conscience se renouvelle le même procès. Ce sont les opérations répétées et méthodiques de la pensée qui mettent au jour l'élément rationnel de la valeur, la norme qui en fait l'armature. Mais c'est une libre action de la conscience qui se conjugue avec ces normes pour préciser l'idéal dont nous nous sentons, après cela, dépendants.

De fait, c'est dans un ajustement incessant de la liberté aux normes apparues au cours du devenir de la

raison dans le développement de la pensée scientifique et morale, que consiste l'histoire des valeurs. Cet ajustement peut être considéré comme accompli, pour une période de la pensée humaine, quand la liaison opérée entre la causalité de la conscience et l'élément rationnel de l'idéal se trouve si parfaite que nous ne pouvons plus comprendre que la norme de la pensée rationnelle ait jamais pu être séparée de l'adhésion du vouloir et que, par exemple, la règle de vérité ait pu ne pas obliger toujours la liberté.

Certes, en faisant des normes de la raison la loi souveraine de son action, la conscience paraît se renoncer. Ne se plie-t-elle point à une règle qu'elle n'a pas posée ? N'abdique-t-elle pas sa liberté, comme pour se soustraire à la souffrance qui naît du sentiment de son pouvoir et de son infinité ? Pourquoi rendre solidaires l'une de l'autre la causalité d'une conscience qui est au delà de toute détermination, et la défense de valeurs spirituelles sur lesquelles se mesure l'exaltation ou l'affaissement de notre liberté ?

Mais il ne faut pas oublier que l'équilibre établi n'est jamais que provisoire. Qu'une crise, qu'une hésitation, qu'un échec se produise, et notre attention se trouve ramenée sur cette vérité qu'il n'y a pas de soumission de la conscience à des valeurs qui puisse être telle que soit réduite à rien la spontanéité première de nos actes. Quand la plénitude de notre liberté viendrait à se confondre avec la perfection d'une vie conforme à la raison, il y aurait encore, dans notre fidélité à la loi, un premier consentement où se concentrerait tout notre vouloir.

C'est qu'en définitive la raison ne peut se produire

que sous les espèces de la conscience, non pas en ce sens que la raison, d'abord engagée dans la vie psychologique de l'individu, aurait à s'en dégager et à s'en affranchir progressivement selon les lois d'une dialectique intellectuelle, mais en ce sens que l'histoire de la raison est inséparable des actes concrets d'un sujet qui doit sans cesse veiller à ce que les normes de la pensée vraie conquièrent, sous forme de valeurs, une hégémonie qui n'est jamais pleinement assurée.

Dans la manière même dont s'est peu à peu distinguée de la fonction de rationalité la causalité par laquelle le moi peut revendiquer ses modes propres d'existence et d'action, on peut juger, à la confusion primitive des différents pouvoirs de l'âme humaine, combien il importe de déterminer une collaboration qui ne demande pas le sacrifice de l'un d'entre eux. En imprimant sa marque sur tout le développement ultérieur de la pensée occidentale, l'intellectualisme des Grecs refoulait dans la région de l'irrationnel tous les modes d'activité du sujet qui ne pouvaient s'assujettir d'eux-mêmes aux lois de la raison, mais la conscience prenait sa revanche en réagissant contre l'intransigeance de la pensée logique par des formes d'expérience mystique où le moi cherchait à s'affranchir de toute discipline rationnelle. La recherche d'un équilibre qui sauvegarde la fonction du savoir objectif et la causalité propre de la conscience attestent assez que l'histoire de la raison est liée à l'effort du sujet pour distinguer de plus en plus nettement les opérations orientées vers la connaissance vraie et les actions qui concernent la destinée de la conscience.

Ainsi la raison elle-même ne réalise sa pleine autonomie que par un effort contingent du sujet pour rompre avec toute exigence qui compromettrait, dans son domaine, le succès de la pensée vraie. C'est par un acquiescement de la conscience que la pensée s'emploie tout entière au service d'une fonction d'objectivité et d'universalité dont les normes internes se précisent et s'assouplissent à mesure que se poursuit l'étude de l'univers. Cet acquiescement rend sensible le rôle du sujet de la liberté, au moment même où il semble se renoncer. Quand la liberté réclame de reprendre sa place dans la vie de l'esprit, sur un pied d'égalité et non pas comme une activité inférieure qui devrait être surmontée, elle ressaisit un rôle que la dialectique des rapports rationnels n'avait jamais complètement éliminé. L'esprit se détermine en raison quand la pensée, tournée vers l'intelligence de l'univers, produit les normes qui permettent le discernement du vrai ou du faux, mais la liberté n'aliène jamais son pouvoir, même lorsqu'elle demeure obstinément fidèle aux valeurs de la raison.

Jusque dans l'application résolue de l'esprit à la vérité comme telle, dans le refus de la plier jamais à d'autres fins ou de considérer la conquête de la vérité scientifique comme un simple moyen pour l'exploitation matérielle de l'univers, il faut une libre décision de la conscience dont on ne s'avise, tant elle paraît spontanée, qu'en constatant le danger couru par une civilisation qui subordonne la science à une volonté de domination. L'humanisme intégral ne surmonte les conséquences dissolvantes du relativisme historique qu'en demandant à la liberté de superposer toujours à

l'incessante production des idées morales ou philosophiques et à l'intelligence de leurs conditions d'apparition et de durée, l'affirmation de la valeur de la raison. Placés en un point d'un devenir historique qui dévore sans trêve les fruits de son travail pour faire place à de nouvelles créations, nous n'échappons à la pensée de l'irrémissible fragilité de notre effort que si nous nous assurons que dans l'histoire de la raison elle-même se retrouve en permanence l'initiative contingente de la conscience. Certes, cette initiative se retire du résultat obtenu et nulle trace n'en demeure ni dans les opérations ni dans les formes de la raison. Mais la vérification qui demeure immanente au travail et à l'activité de la pensée rationnelle n'entraîne pas forcément avec soi le maintien de l'effort qui donne naissance à la science, pas plus que le triomphe des valeurs de la raison dans la vie individuelle et dans la vie sociale. Quoi qu'il puisse y avoir dans ces valeurs qui passe infiniment l'individu, elles appellent, pour être vivantes, une adhésion de la conscience. D'une société, en sa plus haute exaltation de la vie collective, on peut attendre qu'elle mette l'individu en contact avec des réalités morales et humaines qui l'élèvent à un niveau supérieur ; mais, si on ne laisse pas le moyen à la conscience de faire sentir librement son influence dans la formation des impératifs qui paraissent surgir de ces réalités, on verra des groupes entiers, dans une sorte d'hypnose, marcher à l'appel d'un idéal qui ne fait que traduire les instincts les plus primitifs du corps social. Et quand on ferait de la raison le système des catégories par lesquelles la société se pense elle-même en chaque individu et se projette

dans la nature entière, on n'évitera pas, s'il doit être question après cela de valeurs et d'impératifs, de faire appel au consentement autonome de la conscience. Autrement, que seraient donc les valeurs, sinon un système d'hallucinations collectives assez fortes pour fasciner l'individu ?

Si la liberté n'est pas à chacune de ses manifestations comme une soudaine lame de fond qui déferlerait sur le rivage de notre vie psychologique, emportant les constructions que nous croyions les plus stables et les plus propres à abriter la croissance régulière de notre moi, si le principe de renouvellement qu'elle contient n'est pas une constante menace pour le devenir d'une personnalité dont l'action s'exerce dans le sens que toute Ethique tend à définir, c'est qu'elle entre comme élément dans les valeurs où se crée et se conserve le patrimoine spirituel de l'humanité. A ces valeurs elle peut se subordonner parce qu'elle a contribué une première fois à leur donner naissance et parce que leur existence est une création continuée. Mais l'impossibilité morale de rompre le contrat qui nous lie à ces valeurs n'annule pas une puissance de rébellion qui atteste que la liberté demeure supérieure à ce dont elle devient librement la servante et contre quoi elle ne se révolterait qu'en prononçant elle-même sa déchéance. L'irrationalisme qui se trouve enveloppé dans une affirmation intégrale de la liberté ne réapparaît positivement que par opposition à toute tentative pour faire de la liberté le moment où s'achève l'expansion de la raison. Aussi, à mesure que la liberté se repose davantage sur les valeurs où elle se trouve incorporée, elle s'effacerait de plus en plus si

elle n'affleurerait de nouveau chaque fois que, sous la poussée simultanée des événements sociaux et de la secrète aspiration des âmes, des valeurs tendent à se faire jour qui doivent briser des résistances et ne le peuvent que par un acte renouvelé de liberté en chaque conscience. C'est pourquoi l'expérience intérieure de la liberté, encore qu'elle se concentre dans l'histoire d'une conscience individuelle, est inséparable de l'histoire des valeurs humaines. Mais montrer, dans la vie morale et religieuse de l'humanité, cette solidarité de la liberté et des valeurs, même de celles qui paraissent, à première vue, la contredire, ce serait entreprendre une étude différente de celle que nous nous étions proposée.

APPENDICE

LA THÉORIE DE LA VOLONTÉ CHEZ BRADLEY

Nous ne voulons pas ici exposer, même en raccourci, la psychologie de Bradley, dont il conviendrait, au surplus, dans une étude quelque peu complète, de montrer les rapports avec la philosophie générale de l'auteur d'*Appearance and Reality* (1893) ; nous désirons seulement éclaircir par quelques indications moins sommaires les allusions que nous avons faites à sa théorie de la volonté, lorsque nous avons examiné plus haut les rapports de la motricité volontaire et de la causalité psychologique. Les articles de Bradley auxquels se réfèrent les explications suivantes (1) se présentent d'abord comme une simple défense d'une définition de l'acte volitif, proposée par cet écrivain. Mais la phénoménologie de la volition que Bradley y développe, avec sa force et sa subtilité accoutumées, le conduit, d'une part, à faire une critique incisive des psychologies qui sont en « coquetterie » plus ou moins franche avec une théorie de la volonté inspirée de Schopenhauer, et, d'autre part, à fixer les limites que rencontre dans l'analyse de la volonté une psychologie décidée à ne point sortir de son domaine et à ne pas dépasser le contenu de l'expérience

Il y a volition, selon Bradley, quand une idée avec laquelle

(1) *Mind, The Definition of Will*, I, 1902, p. 437 ; II. 1903, p. 145 ; III, 1904, p. 1 ; Voir également les articles du même auteur, *Mind*, 1902, p. 1, *On active Attention* ; *Mind* : 1902, p. 289, *On mental Conflict and Imputation*.

le moi est identifié, se réalise elle-même (1) . Telle est la définition que Bradley se propose de justifier. Si l'on dissocie, abstraitement, les éléments d'une volition, prise comme un tout, voici ce qu'on trouve :

1^o tout d'abord, pas de volition qui ne suppose, pour pouvoir s'y insérer en la modifiant, une donnée existentielle, une série temporelle d'événements, interne ou externe, telle que le changement produit par la volition soit contigu à notre propre présent et en continuité avec lui. Chaque volition modifie un état présent des choses. Et la volonté d'un homme, martyrisé par la douleur, qui ne veut pas se laisser gagner par elle, ni lui laisser prendre le cours qu'elle suivrait naturellement, change donc incessamment l'existence, par le maintien et le renouvellement d'une attitude antagoniste (*Mind*, 1902, p.438-439)

2^o Le changement que subit l'existence par la volition est un changement réel. Même quand je m'applique volontairement à connaître telle ou telle chose, le résultat de ma volition peut être considéré à deux points de vue : l'objet de la connaissance a été idéalement déterminé, sans que son existence ait été modifiée, mais ma volition n'a pas laissé de produire un changement dans ma propre existence. Et, quoique cette distinction n'ait de sens que pour le psychologue, elle est, de ce point de vue, légitime.

3^o Pour qu'il y ait volition, il faut que ce changement procède d'une idée, ou, plus exactement, porte sur un caractère possédé par l'idée volitionnelle qui est à l'origine de ce changement. Non pas que l'idée, comme nous le verrons, explique complètement et par elle seule l'effet de la volition, mais elle en est un élément nécessaire. C'est l'idée qui spécifie le changement. A cette objection que, dans certains cas, il semble y avoir volition, sans que l'idée ait produit un changement effectif, par exemple, quand nous prenons une résolution sans pouvoir la réaliser immédiatement, il y a lieu de répondre qu'à la rigueur une résolution n'est pas une volition. La volition part directement du présent qu'elle transforme, tandis que la résolution laisse subsister invinciblement, et par sa nature même, un intervalle entre son objet idéal et le présent où elle se forme.

(1) A volition is the self realisation of an idea with which the self is identified. *Mind*, 1902, p. 437.

La psychologie ne saurait, sans arbitraire, limiter la volition aux seuls phénomènes psychiques, en les isolant de la suite normale qu'ils comportent dans le corps ou dans le monde extérieur : ce serait mutiler la volition et n'en considérer qu'un aspect.

Dira-t-on que la prévalence d'une idée dans l'esprit peut déjà passer pour une volition ! Oui, sans doute, pour une volition incomplète, et encore sous cette réserve formelle que la prévalence de l'idée dans la conscience comporte déjà une partie du changement que c'est l'affaire de l'idée de réaliser complètement. Car une idée ne peut s'imposer à la conscience que si elle triomphe de l'inertie ou de l'hostilité des autres éléments et si, dans une certaine mesure, elle développe et précise son contenu en commençant à se réaliser. Certes, à ce développement tout interne et incomplet de l'idée manque la pleine réalisation par le fait : il y a là, néanmoins, un changement de mon existence. Si la prévalence de l'idée demeure purement idéale, il faut s'interdire de parler de volition. Quand on soumet à l'analyse les circonstances qui conspirent à nous faire confondre la résolution et la volition, il suffit d'appliquer toujours le même critère de distinction : une idée ne produit-elle aucun commencement de changement ? nous n'avons point affaire à une volition, même incomplète. A un autre point de vue, il y a lieu de contester qu'il y ait volition, lorsqu'une idée se trouve actuellement réalisée, sans que ce résultat procède directement de l'idée elle-même (1). Ainsi, dit Bradley (*Mind*, 1902, p. 455), d'un prêtre qui, en entendant une confession, commet, sans le vouloir, la faute que lui rapporte son pénitent.

Il faut apprécier de la même manière les doctrines qui font entrer le jugement ou la croyance dans la définition de la volonté. Il est faux que l'on puisse découvrir un jugement dans toutes les volitions : combien d'actes accomplis sans hésitation ni délai qui ne comportent pas de jugement réel touchant le futur ou la possibilité de l'action. Ce qui nous induit ici en erreur, c'est que nous exprimons par un jugement le fait actuel de la volition, mais ce n'est qu'un accompagnement qui n'est

(1) Entendez l'idée dans son intégrité, qualifiée comme nôtre, et non pas comme relative à l'acte d'une autre personne.

point nécessaire. Il est vrai, d'autre part, qu'on ne peut pas vouloir réaliser une fin qu'on regarde comme impossible. En faut-il conclure que, dans la volition, il faut d'abord juger que telle fin est possible ? Nullement. Car on ne saurait parler d'une idée volitionnelle, de l'idée d'une action, si cette action était qualifiée dans notre esprit comme impossible. Dans le même sens, ni le choix, ni l'attention, ni le désir ne sont des éléments essentiels de l'acte volitif.

Quant à l'assertion selon laquelle il pourrait y avoir volition sans idée, elle ne peut être défendue qu'à la faveur d'une confusion sur la nature de l'idée elle-même. Rien n'est plus délicat que de dire exactement, dans une volition donnée, quel est le contenu de l'idée qui produit le changement. Car, au début de la volition, cette idée n'a pas besoin d'être complètement spécifiée. Elle peut être générale, dit Bradley (*Mind*, 1902, p. 461). Je puis avoir l'idée de nuire sans que se précise nettement à ma conscience la manière dont je le ferai. Il suffit qu'au cours de l'acte le contenu de l'idée se particularise.

Allèguera-t-on les actions imitatives ou impulsives ? Mais il y aurait un véritable abus à les appeler des volitions si l'on ne découvre pas dans la conscience, à leur origine, l'idée d'un changement à produire dans notre existence.

40 Mais il n'y a pas de volition s'il n'y a pas identification pratique du moi et de l'idée. L'étude complète de cette question, ce ne serait rien moins que l'étude de l'essence et de l'origine de la conscience et des rapports du moi au non-moi, au point de vue théorique et pratique. Si l'on se limite aux seuls faits d'expérience, que trouve-t-on ? Comment se présente, dans l'acte volitif, la relation pratique du moi à l'univers ?

C'est l'opposition du moi au non-moi qui est le caractère distinctif de la volition. La relation simplement théorique du moi au non-moi est la suivante : je perçois un objet comme une partie de l'univers, comme une existence, autre que moi, certes, mais, en même temps, comme une existence qui m'est donnée et qui, en ce sens, est pour moi. Dans la volition, la relation pratique du moi au non-moi est plus complexe. Elle se traduit par une opposition. Tout d'abord, il y a bien l'existence de l'objet qui est perçu comme un non-moi, et, en même temps, comme donné à ma conscience. Mais, d'autre part, j'ai l'idée

d'un changement à produire dans ce non-moi, et je me sens moi-même un avec cette idée, dans son opposition au non-moi, de telle sorte que celui-ci devient maintenant, pour ainsi dire, un non-moi à la deuxième puissance. En épousant l'idée ou en me confondant avec elle (quoiqu'elle soit, à certains égards, un non-moi), j'entre donc en conflit avec la réalité donnée; je me sens un avec un changement idéal dans son opposition à l'existence actuelle. Quand le non-moi se trouve modifié par la volition conformément à l'idée de ce changement, le sentiment primitif d'opposition fait place à un sentiment d'harmonie, et ce changement m'apparaît comme mon œuvre parce que j'étais d'abord confondu avec l'idée d'où je vois qu'il provient. Dans ma relation théorique avec le non-moi, il en va autrement. Quelque difficulté que je rencontre à exprimer dans une idée les propriétés du non-moi, quelque joie que je puisse éprouver à découvrir une harmonie plus complète entre ma connaissance et le réel, je ne fais pas la vérité, je ne tends pas à changer un objet qui s'oppose à moi.

Au surplus, cette réalité donnée que la volition transforme, par la médiation de l'idée, n'est pas toujours une réalité externe. Elle peut être tout interne, et, dans le moi lui-même, constituer un non-moi, en opposition avec un idéal. D'une manière plus générale, la détermination et la limitation du non-moi se font, dans tous les cas, en fonction du changement que la volition doit réaliser. Toutefois, comment faut-il entendre cette identification de l'idée et du moi ? Ne comporte-t-elle pas, au moins dans les volitions réfléchies, un choix, un consentement après hésitation ? N'y a-t-il pas, dans ce cas, une adoption de l'idée, un acte spécifique par lequel je me mets moi-même dans l'idée ? (*Mind*, 1903, p. 154). Sans doute, mais pas n'est besoin pour cela d'une définition nouvelle de la volition. Ce n'est point l'apparition d'une sorte de miracle. Quand nous analysons les moyens par lesquels s'opère ce choix, le miracle disparaît. Nous tombons sur une idée avec laquelle le moi s'est identifié. L'idée agit toujours de la même manière, même lorsqu'elle est un principe, une règle, et il n'y a rien là d'exceptionnel. Qu'est-ce donc que le choix ? Il n'est pas de nature purement intellectuelle; un choix ne s'entend pas seulement d'un jugement, mais d'une volition actuelle. Il n'y a de

choix que si l'idée du rejet de l'une des deux alternatives envisagées est présente à ma conscience au moment de la volition et qualifie l'acte. Pas de choix, par exemple, si je ne fais que perdre de vue une des deux idées qui étaient en conflit.

Mais il faut préciser un peu mieux les rapports du moi et du contenu de l'idée qui produit le changement. Il n'y a pas lieu de penser que, dans tous les cas, l'idée de moi-même comme opérant le changement entre précisément dans le contenu de l'idée volitionnelle. Cela se produit parfois, mais non toujours, et c'est alors l'idée de moi-même qui détermine le commencement du processus volitionnel. Mais autre chose est de dire que la volition est toujours l'identification de mon moi senti avec l'idée, autre chose de dire que mon moi, en tant que changeant l'existence, forme toujours une partie du contenu de l'idée. Il faut ajouter que, dès que la volition a commencé, l'idée du changement, en se réalisant, ne laisse pas de me transformer, et je me perçois moi-même comme modifiant l'existence conformément à l'idée. Tout ce qui est requis pour qu'il y ait volition, c'est que l'idée du changement soit sentie comme une avec moi, et, après tout, il est indifférent à l'essence même de la volition, que le moi, comme opérant le changement, soit ou ne soit pas un élément de l'idée du changement. Ainsi Bradley s'applique, sur tous les points, à éliminer les postulats substantialistes ou volontaristes qui entrent si souvent dans l'analyse du problème de la volition.

Car, si les recherches précédentes sont exactes, il n'est même plus besoin de considérer l'idée de la causalité propre du moi (*agency*) comme essentielle à la volonté. Il est vrai que, lorsque la volition a commencé, nous percevons le processus comme le résultat de notre activité, mais avant qu'elle ait commencé, cette causalité (*agency*) n'est pas un élément nécessaire de l'idée. On se tromperait donc gravement en considérant cette expérience de l'activité, incontestable d'ailleurs, comme ce qu'il y a de plus essentiel dans la volonté. Dans cette expérience, il n'est rien de caché ni de mystérieux. C'est le sentiment de l'expansion de notre moi, coïncidant avec la transformation opérée par l'idée dans la donnée existentielle qui lui était tout d'abord opposée. En tous cas, l'expérience de l'activité dans

l'acte volitionnel est très strictement subordonnée à la présence d'une idée qui détermine et qualifie un changement dans le non-moi. Je puis, dans d'autres circonstances, éprouver comme un élargissement, un enrichissement du moi aux dépens du non-moi, mais sans qu'il y ait résistance sentie du non-moi ou action propre du moi sur le non-moi. Ainsi, dans mon attitude purement théorique en face des choses, l'existence inconnue est bien comme un non-moi, et l'accroissement de ma connaissance est une expansion du moi. Mais ce n'est point une expérience de l'activité volitive (1).

5° Il reste maintenant à justifier la partie la plus importante et la plus délicate de la définition de la volonté : il faut expliquer comment, dans un acte volitif, l'idée se réalise elle-même. Quelle est la causalité qui appartient à l'idée ? L'idée est un élément nécessaire de la volition : sans elle, pas d'acte volitif. Mais l'idée est-elle la cause complète du résultat dans lequel son contenu se trouve réalisé ?

Tout d'abord, ce n'est ni dans le désir ni dans l'effort qu'on peut espérer de trouver les éléments qui conspirent à la réalisation de l'idée. Il est même douteux que le désir ou l'effort soient toujours présents dans une volition. Sans doute, dans une volition réfléchie qui comporte un intervalle entre l'idée et sa réalisation, il y a une sorte de tension entre l'idée et l'existence. Mais, quand l'idée se réalise, l'effort n'est plus un élément caractéristique de la volition. En vérité, la réalisation de l'idée ne peut s'accomplir que grâce à un mécanisme préexistant à la volition elle-même.

Ce mécanisme est une disposition innée ou acquise qui, pour le psychologue, peut s'appeler une tendance. Nous avons dit plus haut comment Bradley explique la mise en branle de ces tendances par l'idée volitionnelle, et quelles sont les difficultés que soulève cette question. La volition s'explique par la loi de réintégration. Pour qu'un acte volitif se produise, il faut que, dans notre expérience antérieure, une connexion ait été

(1) Il y a donc lieu de distinguer l'expérience de l'activité, au sens large (*activity*), et l'expérience de la causalité dans la volition (*agency*), liée à la réalisation d'une idée agréée par le moi.

une première fois établie entre certains éléments de la tendance et certains éléments de l'idée volitionnelle, de telle sorte que ceux-ci, coïncidant avec ceux-là, le mécanisme puisse entrer en jeu. Non pas que la volition nouvelle reproduise exactement le passé. La tendance s'approprie à une multiplicité d'actes variés. Mais c'est elle qui ménage le passage de l'idée au fait. Ainsi la volonté trouve en dehors de soi les conditions de son efficacité.

Mais alors, quand ces conditions sont données, comment comprendre que la volition ne se réalise pas toujours ? La loi de l'action idéo-motrice ne semble pas devoir suffire. C'est du côté de l'idée qu'il faut chercher un supplément d'explication. Toutes les conditions qui rendent compte de la prévalence d'une idée dans la conscience sont intérieures aux idées elles-mêmes ; elles ne nous renvoient à aucun moment à un principe qui transcenderait les données de l'expérience. Il n'y a rien de mystérieux, comme le suggère W. James, dans le tressaillement que nous éprouvons lorsque le moi se sent un avec une idée, avec une représentation. Pas davantage, il n'y a lieu de considérer comme une explication véritable l'idée d'une action accomplie dans le sens de la plus grande résistance. Métaphores trompeuses ! Quand je me refuse, dans ma vie intellectuelle, à adopter un principe d'explication qui rendrait peut-être les choses plus faciles, dans un cas particulier, mais qui est en conflit avec des principes plus généraux, je suis aussi la ligne de la plus grande résistance. Il n'y a rien dans tout ceci qui ne s'explique simplement. Ceux qui prêchent le grossier évangile de la Nécessité, aussi bien que les apôtres qui défendent le miracle d'une libre volonté (1) méconnaissent les lois qui expliquent la prévalence des idées dans la conscience. Le conflit des idées dans l'esprit et la résolution de ce conflit par la supériorité acquise de l'une d'entre elles dérivent des relations internes que soutiennent ces idées. Quand une idée prévaut, c'est bien le moi tout entier qui se confond avec elle ; ce n'est pas un simple équilibre mécanique. D'une manière générale, une idée ne s'impose à une conscience qu'autant qu'elle trouve quelque appui dans la condition présente du

(1) *Mind*, 1902, p. 305.

moi. Mais cet appui ne procède pas d'une faculté d'attention ou d'aperception.

Au terme, il faut donc avouer que la volition n'est pas un processus psychique qui puisse s'expliquer intégralement par soi-même, puisqu'il a, en dehors de soi, dans les mécanismes qui permettent à l'idée de se réaliser, des conditions préexistantes à la volonté elle-même.

Toutefois, dira-t-on, ces dispositions n'ont-elles pas été elles-mêmes créées par la volonté ? Admettons-le. Cela ne donne pas le droit au psychologue de confondre les questions concernant l'origine et les questions concernant l'essence. On ne peut pas affirmer qu'un fait psychique possède actuellement un certain aspect parce que, suppose-t-on, cet aspect a été présent à l'origine. A supposer qu'il soit exact que, dans l'histoire de l'espèce humaine, certaines dispositions ont été produites par la volonté, rien ne nous autorise à attribuer maintenant au vouloir de l'individu l'origine des mécanismes qui réalisent les idées. Il est impossible de contester que la volonté individuelle s'appuie sur une structure qu'elle utilise, mais qu'elle n'a pas créée. Ainsi, en chacun de nous, la volonté ne s'explique pas par soi ; elle requiert des dispositions qui n'ont point été voulues par l'individu.

Vu, le 24 avril 1923

*Pour le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*

L'assesseur,
H. DELACROIX

Vu et permis d'imprimer
Le Recteur de l'Académie de Paris.

P. APPELL

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	Pages VII
--------------------	--------------

CHAPITRE I

LE SENTIMENT DU LIBRE ARBITRE

§ 1. — Le sentiment du libre arbitre et l'expérience intérieure de la liberté	1
§ 2. — L'ignorance des causes de nos actes explique-t-elle le sentiment du libre arbitre ?	9
§ 3. — L'explication de Schopenhauer	27
§ 4. — La dissociation de l'acte dans la représentation..	35
§ 5. — Le développement organique de la volition et le sentiment du libre arbitre.	49

CHAPITRE II

LA CAUSALITÉ PSYCHOLOGIQUE

§ 1. — Contingence, liberté, causalité psychologique. ...	58
§ 2. — Motricité volontaire et causalité.	68
§ 3. — La représentation automotrice.	82
§ 4. — Dynamisme et causalité.	90
§ 5. — Les limites du déterminisme socratique.	108
§ 6. — La motivation et l'acte.	123
§ 7. — Le sens intime.	156

CHAPITRE III

LA CROYANCE A LA LIBERTÉ

	Pages
§ 1. — L'expérience interne.	163
§ 2. — La croyance et les catégories de la liberté.	184
§ 3. — Le caractère, la personnalité, la productivité de la conscience.	201

CHAPITRE IV

CONSCIENCE ET RAISON

§ 1. — Le <i>Cogito</i> , la conscience intellectuelle, la causalité par liberté.	262
§ 2. — Les valeurs, la liberté, la raison.	304
APPENDICE. — La théorie de la volonté chez Bradley...	323

IMPRIMERIE DES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49, Boulevard Saint-Michel, à Paris
